

Въ девятнадцати книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Арнабо (Франція), С. С. Безобразова, Е. Беленськъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгіевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Звѣйковскаго, отца А. Ельчакірова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильинъ, А. Карпова, Ле П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клєпинина, С. Кауерта, (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Либа (Баэль), Н. О. Лосскаго, Ж. Марітена (Франція), П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, А. М. Ремизова, Д. Ремеко, Ю. Сафоновой, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тилліха (Германія), Н. Тимашева, С. Троцкаго, кн. Г. Н. Трубецкого, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккендорфа, Г. Эренберга (Германія), діак. Г. Цебрикова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна).

— Адресъ редакціи и конторы: —  
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 19-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 20.

ФЕВРАЛЬ 1930

№ 20.

ОГЛАВЛЕНИЕ:

стр.

1. Протоіерей С. Булгаковъ. — Евхаристический догматъ.....	3
2. Н. Бердяевъ. — Изъ этюдовъ о Я. Бемѣ. Этюдъ I. Ученіе объ Ungrundѣ и свободѣ.....	47
3. Франкъ Гасенъ. — Христіанство въ Америкѣ.....	80
4. Н. Арсеньевъ. — Религіозные съѣзды въ Ньюкаслѣ и Камбриджѣ.....	88
5. Прот. Булгаковъ — Православіе и соціализмъ (письмо въ редакцію) .....	93
6. Н. Бубновъ. — Понятіе Бога и теорія цѣнностей (о книгѣ Германа Шварца) .....	96
7. Новые книги: Г. В. Флоровский. — Томлніс духа (о книгѣ о. П. Флоровскаго «Столпъ и утвержденіе истины». В. Ильинъ. — О. Флоровский. «Столпъ и утвержденіе истины»). Б. Вышеславцевъ. — С. Франкъ. Духовныя основы общества. Б. Вышеславцевъ. Юнгъ. Психологические типы. Н. Бердяевъ. Schumann. Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne .....	102



# ЕВХАРИСТИЧЕСКІЙ ДОГМАТЪ.

---

## I.

Согласно вѣрованію православной церкви, въ божественной евхаристіи хлѣбъ и вино прелагаются въ тѣло и кровь Христовы, въ которыхъ присутствуетъ самъ Господь. Хлѣбъ и вино перестаютъ быть самими собою, становясь тѣломъ и кровію Христовыми: «сіе (тoѣто) есть тѣло Мое», «сіе есть кровь Моя». Сила таинственного преложенія проникаетъ естество хлѣба и вина и измѣняетъ его. Оно становится инымъ самого себя, не тѣмъ, что оно есть, какъ вещь физического міра. Однако хлѣбъ и вино не теряютъ своей веществности въ предѣлахъ этого міра, остается неизмѣнна ихъ хлѣбность и винность: запахъ, вкусъ, вѣсь, цвѣть, физическая и химическая свойства. Происшедшее измѣненіе естества не отражается на ихъ физическомъ бытіи. Чудо преложенія св. Даровъ поэтому есть не физическое, но метафизическое. Оно не выражается въ замѣнѣ одного вещества другимъ въ области физического міра подобно тому, какъ напр. въ Канѣ Галилейской вещество воды превратилось въ вещество вина, или, при чудесномъ насыщении народа, умножилось самое количество хлѣба. Нѣть и даже не можетъ быть такого вещества въ мірѣ, въ которое могли бы превратиться хлѣбъ и вино при своемъ преложеніи въ тѣло и кровь Христовы. Такому преложенію не соотвѣт-

ствуетъ никакое измѣненіе въ предѣлахъ этого міра, ибо среди вещей этого міра вообще отсутствуетъ вещество тѣла и крови Христовыхъ. Измѣненіе, понятое въ такомъ смыслѣ, означало бы совсѣмъ новое твореніе, сопровождающееся уничтоженіемъ прежняго, но въ такомъ случаѣ это и не было бы *преложеніемъ*, *рѣтабѣлѣ*, предполагающимъ нѣкое *тожество terminus a quo* съ *terminus ad quem*, при полномъ ихъ вмѣстѣ съ тѣмъ различіи. Но все же твореніе *взамѣнъ* прежняго упраздняетъ эту связь, уничтожаетъ *terminus a quo*, а тѣмъ самыи и *terminus ad quem*, въ ихъ соотношениі.

Идея преложенія, такимъ образомъ, содержитъ въ себѣ *антиномію*, которая преодолѣваетъ законъ тожества, однако его не только не упраздняя, но даже утверждая: преложеніе есть тожество различнаго или различіе тожественнаго. Оно не есть превращеніе съ поглощеніемъ одного другимъ, но есть единство и вмѣстѣ противостояніе обоихъ, чудо антиномическое. И это выражено прямо въ словахъ Господнихъ: «*сіе* (т. е. хлѣбъ) есть тѣло Мое» и «*сіе* (т. е. вино) есть кровь Моя». *Сіе* (хотя и въ среднемъ родѣ, *тоѣто*) есть обозначеніе предлежащихъ хлѣба и вина, какъ вещей или предметовъ, доступныхъ чувственному воспріятію (а не просто, словесный указательный жестъ въ отношеніи въ тѣлу и крови). *Сіе есть тѣло Мое, сіе есть кровь Моя* есть формула антиноміи, тожество различнаго и различіе тожественнаго, преложеніе — какъ *отожествленіе in actu*, а не неподвижное тожество, при которомъ разныя вещи остаются въ своей разности и обособленіи, чуждыя всякаго отожествленія. Чудо антиноміи, преложеніе, состоитъ въ томъ, что нѣчто есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть: хлѣбъ и вино становятся тѣломъ и кровью Христовыми, какъ и наоборотъ, тѣло и кровь суть эти (евхаристическіе) хлѣбъ и вино. Преложеніе не

есть физическое превращение, которое мы имѣемъ въ обмѣнѣ веществъ: дрова сгораютъ, превращаясь и замѣняясь тепломъ, газами, пепломъ; дровъ уже нѣтъ, они были. Превращеніе состоить именно въ снятіи противоположенія между terminus a quo и terminus ad quem, и послѣ сгоранія дровъ ихъ уже просто нѣтъ, а потому нѣтъ мѣста и предложенію. Евхаристическое чудо преложенія св. даровъ нельзя уразумѣвать и какъ физическое превращеніе хлѣба и вина въ тѣло человѣческое, подобно тому какъ это мы имѣемъ въ питаніи, при усвоеніи пищи организмомъ и ея ассимилированіи (хотя эта аналогія имѣеть и не малое значеніе для евхаристического догмата). Преложеніе св. даровъ такое физическое превращеніе даже прямо исключаетъ.\*). Правда, соеди благочестивыхъ сказаній, имѣющихъ цѣлью утвержденіе вѣры въ божественную Евхаристію, имѣются такія, въ которыхъ особымъ видѣніемъ подтверждается такое превращеніе для увѣренія невѣрующихъ или для утѣшенія вѣрующихъ. (Таково, напримѣръ, сказаніе изъ житія св. Григорія Двоеслова, папы Римскаго VII в., далѣе сказаніе, странствовавшее на западѣ и на востокѣ, о видѣніи закланія Младенца и излитіи Его Крови ангелами). Однако этимъ сказаніямъ не можетъ быть придаваемо догматического значенія при уразумѣніи самого евхаристического чуда, они могутъ быть приняты самое большее, какъ имѣющія лишь символическое значеніе во свидѣтельство истинно-

---

\*) Въ такъ наз. «Учительномъ Извѣстіи» іером. Евфимія (XVII в.), которое нынѣ печатается въ приложениіи къ служебнику, есть между прочимъ указаніе, что если св. дары примутъ видъ мяса и крови, то ихъ надо отложить и не причащаться ими, пока не окончится это знаменіе. Для насъ это предупрежденіе представляется имѣющимъ скорѣе учительное, догматическое, нежели практическое значеніе. Важно то, что такое сверхъестественное знаменіе, даже если бы оно было, представляется противуестественнымъ для божественной Евхаристіи, а отнюдь не исполненіемъ или раскрытиемъ ея подлинности, дѣйствительности евхаристического чуда, которое вовсе не состоить въ такомъ превращеніи.

сти божественной Евхаристії. (Аналогичное же значение имѣть и известное видѣніе изъ жизни преп. Сергія о томъ, что при благословеніи св. даровъ въ чашу вошло свившееся пламя огня, и преподобный причащался огнемъ. Св. дары нерѣдко именуются огнемъ въ молитвахъ, хотя это и не означаетъ, что хлѣбъ и вино прелагаются въ огонь, но симъ лишь указуется божественная огненность св. даровъ отъ почивающаго на нихъ Духа Св.).

Чудо преложенія св. даровъ есть не физическое, но метафизическое. *Мѣтѣ* — *пре* (въ словѣ *метафізікѣ*, преложеніе), означаетъ не измѣненіе одного состоянія вещества въ другое въ предѣлахъ физического міра, но *соединеніе* двухъ міровъ, двухъ областей бытія, между собой раздѣльныхъ, метафизической *transcensus*. Преложеніе въ такомъ смыслѣ не можетъ и не должно становиться предметомъ чувственного воспріятія, относящагося къ этому міру. Поэтому само это преложеніе, совершенно незримое тѣлесными очами и недоступное тѣлеснымъ чувствамъ, можетъ быть только предметомъ *вѣры*, которая есть «вещей обличеніе невидимыхъ» (Евр. II, 1), познаніе очевидности метафизической, вопреки или независимо отъ очевидности физической. Въ преложеніе св. даровъ можно и должно вѣрить всей силой вѣры въ Господа нашего Іисуса Христа и въ дѣйствительную силу Его установленія: «вѣрую, яко сіе есть самое пречистое тѣло Твое и сія есть самая честная кровь Твоя». Содержаніе этой вѣры не можетъ стать предметомъ естественного, опытнаго или научнаго знанія, «естествознанія», хотя оно и доступно внутреннему, духовному видѣнію съ его самоочевидностью, которая побѣдно и свидѣтельствуетъ о себѣ въ святомъ причащеніи.

Исповѣданіе вѣры въ преложеніе св. даровъ составляетъ общее достояніе Церкви съ первыхъ

въковъ христіанства. Оно твердо и неизмѣнно выражается въ отеческой письменности, иногда расплывчато и неточно (какъ у александрийцевъ Клиmenta и Оригена), обычно же ясно и недвусмысленно, начиная отъ мужей апостольскихъ до св. Іоанна Дамаскина и позже его (напр. у св. Симеона, новаго Богослова). Втеченіе всего перваго 1000-лѣтія въ исторіи христіанской Церкви, въ разгарѣ христологическихъ споровъ, не возникало вопроса объ евхаристическомъ догматѣ, который исповѣдовался Церковію непосредственно и жизненно, безъ нарочитаго изъясненія и опредѣленія (что лишній разъ свидѣтельствуетъ о вторичномъ и производномъ значеніи доктринальскихъ опредѣлений въ Церкви: *primum vivere, deinde dogmatizare*). Попытки выразить евхаристический догматъ и его, такъ сказать, богословски осмыслить, появляются, какъ и обычно въ исторіи доктринальныхъ споровъ, съ появленіемъ ересей, которые въ свою очередь, какъ тоже обычно, являлись послѣдствиемъ начавшагося въ этой области доктринальского броженія. Это броженіе обнаружилось сначала на западѣ. Востокъ, вынесшій на себѣ всю тяжесть христологическихъ споровъ, въ евхаристическомъ вопросѣ оставался пассивенъ, скорѣе лишь оборонялся отъ ерети, причемъ, какъ это нерѣдко бываетъ, порою и самъ впадалъ при этомъ въ зависимость отъ наступающей стороны. Востокъ и доселе не сказалъ собственного слова въ этомъ вопросѣ, которое однако еще должно быть сказано.

Въ западной церкви въ IX в. у раннихъ представителей будущей схоластики (Pascharius, Radbertus Corbiensis, Rabanus Maurus) появилась первая доктринальская рефлексія по поводу евхаристического доктрина, которая въ XI в. (въ лицѣ Berengarius de Tours) переходитъ уже въ сомнѣніе, а далѣе въ прямую ересь (у Виклефа, XIV в., и далѣе у Гусса). Ученіе Беренгарія (хотя оно точно и

не можетъ быть установлено) является началомъ евхаристическихъ споровъ, которые продолжаются въ реформаціи и не могутъ почитаться законченными и до настоящаго времени. На общую попытку истолкованія преложенія св. даровъ лишь символически, или *tropice*, католическая церковь отвѣтила грубымъ и прямолинейнымъ опредѣленіемъ, которое Беренгарій долженъ былъ клятвенно подтвердить папѣ Николаю на Римскомъ соборѣ 1059 г.: *panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam, verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter, non solum sacramento, sed etiam in veritate manibus sacerdotis tractari, frangi et fidelium dentibus attigeri.* Здѣсь былъ провозглашенъ предѣльный евхаристической реализмъ, стремящійся совершенно овеществить таинство, взглянуть на него очами этого міра. И этимъ уже предопредѣлился дальнѣйшій путь западнаго евхаристического богословія, который можно опредѣлить какъ космологический имманентизмъ, стремленіе истолковать таинство въ предѣлахъ этого міра. Евхаристическое богословіе запада свое классическое выраженіе имѣетъ въ ученіи Єомы Аквинскаго (*Summa Theologiae*, I, Qu. LXXV, LXXVI LXXVII), которое сохраняетъ опредѣляющее значеніе и до нашихъ дней. Оно является не только богословской теоріей, но канонизировано какъ обязательное вѣроученіе для всей католической церкви въ канонахъ Тридентскаго собора, какъ и въ въ *Catechismus Romanus*. Мало того, и реформаціонныя евхаристическія ученія въ лютеранствѣ и реформатствѣ могутъ быть поняты также лишь въ связи съ нимъ, какъ отрицаніе и преодолѣніе этого же ученія. Однимъ словомъ, все западное евхаристическое богословіе есть положительный или отрицательный томизмъ, который имѣеть здѣсь

руководящее значеніе. Мало того, его вліяніе распространилось и на востокъ, ибо и новѣйшее православное богословствованіе въ этомъ вопросѣ еще находится подъ косвеннымъ, хотя и недостаточно осознаннымъ, вліяніемъ томизма, которое и должно быть окончательно преодолѣно.

Основное недоумѣніе, а далѣе и сомнѣніе въ евхаристическомъ догматѣ относится къ смыслу и значенію преложенія св. даровъ. Здѣсь имѣется, какъ выше указано, явное несоответствіе между свидѣтельствомъ опыта и очевидностью вѣры: первый говорить о неизмѣнности хлѣба и вина, которая удостовѣряется нашими чувствами, вторая же свидѣтельствуетъ о полномъ и истинномъ ихъ измѣненіи чрезъ преложеніе въ тѣло и кровь Христовы, въ которыхъ «истинно, подлинно и существенно — *vere, realiter et essentialiter*» — присутствуетъ Господь Иисусъ Христосъ. Какъ совмѣстить эти обѣ очевидности, которые соединяются въ таинствѣ Евхаристіи? Рѣчь идетъ, очевидно, о силѣ преложенія какъ отожествленіи неподобнаго, соединеніи различнаго.

Какъ сказано, евхаристическая проблема на западѣ сосредоточилась на вопросѣ обѣ измѣненіи евхаристического вещества и чрезъ это овеществилась. Тѣмъ самымъ она получила односторонне космологическую постановку, — о судьбѣ вещей этого мира (хлѣба и вина) въ связи съ ихъ единственнымъ преложеніемъ въ тѣло и кровь Христовы: что дѣлается съ этими вещами, какъ принадлежащими этому миру, вслѣдствіе преложенія? Это есть вопросъ, такъ сказать, сакраментального естествознанія. Въ центрѣ вопроса здѣсь стоитъ самая вещь, евхаристическая матерія. Такимъ матеріализмомъ отличается западное богословствованіе обѣ Евхаристіи, какъ въ католичествѣ, такъ и въ антагонистичномъ ему, но отъ него зависимомъ протестантизмѣ съ его спиритуализмомъ. Эта

проблематика и получила свое классическое выражение въ доктринѣ Оомы Аквинского, на основныхъ идеяхъ которой мы сейчасъ остановимся.

Ученіе Оомы Аквинского имѣть, въ качествѣ философской предпосылки, Аристотелевское различеніе въ природѣ вещей субстанціи и акциденціи. Первая есть то, чему принадлежить (*inhaeret*) второе, — признаки, свойства, качества. Она есть абстрактъ вещи, безкачественная ея основа, которой именно и принадлежить самостоятельное бытіе, тогда какъ акциденціи могутъ существовать только въ чемъ нибудь, имѣя для себя «подлежащее», субстанцію. Каждая вещь имѣть свою субстанцію, каковыхъ существуетъ неопределенное множество, причемъ, по смыслу ученія, они возникаютъ и исчезаютъ вмѣстѣ съ вещами. Судьба субстанцій связана съ судбою вещей, а субстанціи нераздѣльно связаны со своими акциденціями, которые принадлежать субстанціи. Нераздѣльность субстанцій и акциденцій составляетъ самую основу этого ученія. Это различеніе субстанцій отъ акциденцій Оома Аквинскій и примѣняетъ при разрѣшеніи вопроса, что же дѣлается съ евхаристическими веществомъ, съ вещью хлѣба и вина, при преложеніи его въ тѣло и кровь Христовы. Какъ вещи, хлѣбъ и вино также имѣютъ субстанцію, — т. с. абстрактную первооснову или «мѣсто свойствъ» а также и акциденціи, т. е. самыя свойства, иначе говоря, то, что можно назвать хлѣбностью хлѣба и винностью вина. Эта хлѣбность и эта винность, согласно свидѣтельству вицѣшихъ чувствъ, сохраняются безъ измѣненія и послѣ преложенія. Католическое богословіе, начиная съ Оомы Аквинского, очень послѣдовательно развиваетъ мысль, что неизмѣняющіяся акциденціи хлѣба и вина и послѣ преложенія осуществляютъ полностью всю ихъ хлѣбность и винность, со всѣми ихъ физическими, химическими и даже питательными свойствами,

въ такой мѣрѣ, что измѣненіе субстанціи никакъ на этомъ не отражается. Эти акциденціи существуютъ какъ бы абсолютно, безъ субстанціи, въ чмъ и состоять одно изъ проявлений евхаристического чуда. Въ преложеніи св. даровъ, по учению Томы Аквинскаго и всего католического богословія, при неизмѣнности акциденцій, хотя и остающихся *sine subjecto sive substantia*, измѣняется ихъ субстанція, происходитъ *transsubstantiatio*, причемъ чудеснымъ образомъ это измѣненіе совершенно не отражается на акциденціяхъ. Вместо субстанціи хлѣба появляется субстанція тѣла Христова, и вместо субстанціи вина появляется субстанція крови Христовой, а вместѣ съ ними, въ силу нераздѣльности естества Христова, *per concomitantiam*, вселяется Господь со Свою душою и Божественнымъ духомъ, весь Богочеловѣкъ (*totus et integer*). Это измѣненіе субстанціи, замѣна субстанціи хлѣба и вина субстанціей тѣла и крови есть дѣйствие творческаго всемогущества Божія, подобное тому, какое совершилось при Боговоплощеніи въ безсъмѣнномъ зачатіи Дѣвы черезъ наитіе Св. Духа. Черезъ *transsubstantiatio* въ акциденціяхъ хлѣба и вина присутствуетъ тѣло Господне.\*)

Христосъ присутствуетъ въ св. дарахъ тотъ самыи, который сидитъ одесную Отца со Своимъ Тѣломъ: *totus Christus est in sacramento... totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi et alia cuiusmodi*

---

\*) Нужно замѣтить, что католическое богословіе въ учении о трансубстанції вообще испытываетъ затрудненіе съ обоими видами: Тѣла и крови, и, въ сущности, не знаетъ что сму дѣлать со вторымъ видомъ — кровью, хотя этой трудности обычно не замѣчается. Всѣ сго разсужденія относятся къ первому виду, къ гостіи, въ которой присутствуетъ цѣлостно Господь, а о второмъ видѣ какъ то просто забывается, что и соотвѣтствуетъ какъ устраниенію сго изъ причащенія, такъ и невозможности сохраненія сго для поклоненія. Когда говорится о присутствіи Христа въ св. дарахъ, то разумѣется обычно одна лишь освященная гостія, — *Christus in ruxide*, и забывается Его кровь. Одеако на этой сторонѣ ис будемъ останавливаться, чтобы не усложнять разсужденія.

(S. th. III, qu., XLXXVI, a. I. ad secundum). \*)

Въ небесахъ Христосъ присутствуетъ Своимъ тѣломъ не только субстанціей, но и акциденціями, *dimensione* или *circumscriptive* \*\*) въ томъ видѣ, какъ Онъ былъ въ Вознесеніи. При пресуществленіи св. даровъ Христосъ, конечно, не оставляя неба, какъ бы возвращается на землю, вселяется и присутствуетъ въ гостіи.

Итакъ, доктрина трансубстанціаціи утверждаетъ тѣлесное вселеніе вознесшагося Христа, вмѣстѣ съ Его Божествомъ, во св. дары, причемъ отсутствуетъ только акцидентальная сторона этого присутствія, т. е. пространственная протяженность и чувственная осязательность. Христосъ, въ которомъ также различаются субстанція и акциденціи, вселяется въ гостію субстанціально, но безъ Своихъ акциденцій. Этотъ образъ только субстанціального бытія получаетъ въ католическомъ богословіи дальнѣйшія разъясненіе. Прежде всего, присутствуя *substantialiter*, тѣло Христово оказывается свободно отъ всѣхъ пространственныхъ опредѣленій, даже можно сказать, что оно не присутствуетъ въ мѣстѣ, *localiter* (Qu. LXXIV, a. V.), которое занято лишь *speciebus sacramentorum*. Отсюда разъясняется и возможность сакраментального присутствія Христа одновременно на многихъ алтаряхъ, а также въ каждой части св. даровъ цѣлостно и нераздѣльно, ибо субстанціальное присутствіе сверхпространственно (а также, конечно

---

\*) Тоже самое и въ *Catechismus Romanus*: *Quare dicitur totius substantiae? Resp. quia omne illud, quod pertinet ad substantiam et intergritatem corporis, ut ossa et nervi, vere et realiter in Eucharistia reperitur.*

\*\*) Можно встрѣтить въ католической литературѣ прямо такія сравненія: *au ciel le corps de Jesus Christ occupe par ses dimensions un lieu correspondant à sa grandeur naturelle parce que au ciel il possède sa présence locale par l'extension.* (G. BARIELLE. *Le catechisme romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne*, t. IV, 2-мѣ partie, 1909, page 463.).

и сверхвременно)\*) и. перемѣщаются лишь евхаристические дары, *species*, въ которыхъ Онъ присутствуетъ (въ отличіе отъ *la presence corporelle du Sauveur dans le ciel, ou se realise la localisation proprement dite*\*\*). Такимъ образомъ субстанциальное присутствіе Христа въ св. дарахъ связано съ евхаристическимъ веществомъ (*species*), которое, въ свою очередь, существуетъ *sine subjecto*, безсубстанціально, и въ этомъ смыслѣ представляеть собою лишь нѣкую видимость (Декартъ), хотя и сохраняетъ способность воздѣйствія на нашу чувственность и свое мѣсто въ мірѣ.

Итакъ, евхаристическое чудо, въ пониманіи католического богословія, состоить въ сверхъестественномъ, а въ извѣстномъ смыслѣ и противоестественномъ, соединеніи субстанціи тѣла и крови Христовыхъ, лишенныхъ своихъ акциденцій, съ чуждыми ей акциденціями хлѣба и вина, утратившими свою субстанцію. Будучи взаимно другъ другу чужды, субстанція тѣла и крови Христовыхъ и акциденціи хлѣба и вина въ таинствѣ соединены однако нераздѣльно въ такой степени, что съ разрушениемъ акциденцій прекращается и субстанциальное присутствіе. Для ясности слѣдуетъ прибавить, что въ этомъ случаѣ акциденціи хлѣба и вина, въ ихъ раздѣльномъ видѣ, возвращаются въ разрядъ вещей этого міра, т. е. снова получаютъ свою собственную субстанцію, — происходит *trans-transsubstantiatio* (какъ говоритъ Оккамъ: *quod ex non substantiis potest fieri substantia*).

Вмѣстѣ съ тѣмъ хлѣбность и винность, — хотя и безсубстанціальное, но все же самобытное, неизмѣненное бытіе евхаристическихъ элементовъ остается налицо, и такимъ образомъ въ пониманіе

\*) При этомъ католическая доктрина стремится сохранить весь реализмъ этого присутствія.

\*\*) *ib.* 176.

таинства вносится дуализмъ: тѣло и кровь преподаются *подъ видомъ* хлѣба и вина, устанавливается не только различіе, но и противоположеніе между *substantia* и *species* (apparences), которымъ и понынѣ гордится католическое богословіе, какъ особымъ своимъ преимуществомъ.\*). Общій итогъ таковъ: на сомнѣніе, предъявленное Беренгаріемъ, Виклефомъ и вообще рационализмомъ, относительно того, какимъ образомъ понимать наличіе неизмѣненныхъ хлѣба и вина въ таинствѣ тѣла и крови, католическое богословіе отвѣтило лишь новымъ подтвержденіемъ этого же самаго сомнѣнія. Теорія трансубстанціаціи есть одна изъ разновидностей теоріи импанаціи (*impanatio*), т. е. ученія о томъ, что *in pane, sub pane* и *cum pane* преподаются тѣло и кровь Христовы. Признаніе, что хлѣбъ и вино сохраняютъ лишь свои акциденціи, въ сущности равносильно общему утвержденію протестантовъ, что они остаются самими собой, но при вкушениі ихъ съ ними соединяется причащеніе тѣла и крови Христовыхъ. Протестантизмъ это соединеніе ограничиваетъ лишь причащеніемъ, католичество же распространяетъ его и за предѣлы этого момента. Только всего.

Ученіе о *transubstantiatio* имѣть основаніемъ Аристотелевское различеніе между *ousia* — *substantia* и *субстанция* — *accidentia*, и въ связи съ этимъ различеніемъ стоитъ и падаетъ. Вмѣстѣ съ догматомъ о *transsubstantiatio* католической церковью догматизировано и это ученіе, потому что вѣдь его теряетъ значеніе все это построеніе. Кажется странной уже сама по себѣ такая степень зависимости догмата въ ядрѣ своемъ отъ чисто философской доктрины какого-либо философа, къ тому же еще и языческаго. Правда, невозможно отрицать связи христіанского богословія съ эл-

\*) См. статьи *Eucharistie, Apparences, Messe* въ *Dict. de theol. cat.*

линской філософієй, виробившої въ своїхъ понятіяхъ готовые термины и логіческія грани для выраженія догматовъ. Такія понятія какъ *ousia* — сущность, *þpóstas* — ипостась, *énergeia* — енергія, *þys* *natura* — природа и т. д., кото-рыя вошли въ догматической опредѣленія, при-надлежать эллинскому філософскому лексико-ну. Однако, вводя ихъ, догматика не вводить въ составъ церковнаго ученія никакой чисто філософской доктрины, будь то Платона или Аристотеля или Стоиковъ, или Неоплатони-ковъ, она пользуется выработанными ими понятія-ми, придавая имъ свое собственное употребленіе и при этомъ иногда существенно его измѣняя отъ первоначальнаго. (какъ напр. *þpóstas* въ три-нитарныхъ опредѣленіяхъ). Догматическая опре-дѣленія Церкви полагаютъ основаніе совершенно новымъ ученіямъ христіанской філософіи (какъ въ патристическую, такъ и новѣйшую эпоху), кото-рая, опираясь на античную філософію, отнюдь ее не повторяетъ. Однако, совершенно обратный случай имѣемъ мы въ ученіи о трансубстанціаціи, гдѣ не філософія служить богословію, но богосло-віе рабствуетъ філософіи, воспринимая за истину одну изъ ея доктринъ, и поставляя въ зависимость отъ нея все евхаристическое богословіе, какъ част-ный случай общаго соотношенія между субстан-ціей и акциденціями.

Такое рабствованіе само по себѣ вообще пред-осудительно для богословія, но въ данномъ случаѣ дѣло отягчается еще тѣмъ, что рѣчь идетъ объ од-номъ изъ наиболѣе несостоятельныхъ ученій. Самъ Аристотель, хотя и излагаетъ ученіе о категоріяхъ въ *Метафизикѣ*, однако, придаетъ этому ученію сворѣе логической или гносеологической смыслъ, который въ грамматикѣ соответствуетъ различію субъекта и предиката, подлежащаго и сказуемаго, существительнаго и прилагательнаго. Въ гносео-

логії (у Канта) этому можетъ соотвѣтствовать различіе между Ding an sich или ноуменомъ, какъ непознаваемой и трансцендентной основой опыта, и опытнымъ знаніемъ, которое не проникаетъ въ міръ вещей въ себѣ, но ограничивается координированіемъ данныхъ опыта. Другое гносеологическое значеніе различенія субстанціи и акциденцій можетъ состоять въ томъ, что субстанція есть общая категорія предметности, формальное единство атрибутовъ (или акциденцій), имѣющая основу въ транцендентальномъ единствѣ сознанія, однимъ словомъ, «категорія чистаго разсудка». Но, очевидно, ни съ однимъ изъ этихъ пониманій не совпадаетъ католическое истолкованіе Аристотеля, и ни одно изъ нихъ не было бы достаточно для цѣлей католической доктрины трансубстанціаціи, ибо субстанція, какъ категорія, логическая или гносеологическая, не можетъ быть подвергнута никакой конверсіи (conversio). Для этого субстанція должна быть превращена въ метафизическую реальность, что соотвѣтствуетъ, вообще говоря, лишь одной изъ возможностей въ аристотелизмѣ, отнюдь не наилучшей и не единственной (хотя она и примѣняется въ этомъ же смыслѣ, и также не всегда успѣшно, въ патристической тріадологіи).\*) Это именно и дѣлаетъ схоластика, для которой субстанція есть реальность, ядро бытія, радіаціи котораго осуществляются въ акциденціяхъ, нѣкій метафизической электронъ или іонъ, какъ зарядъ энергій, дѣйствующихъ въ мірѣ. При этомъ, всякая вещь безъ различія, великая или малая, одушевленная и неодушевленная, столь и человѣкъ, растеніе и ангель, все въ твореніи одинаково имѣть субстанцію и акциденцію. Мало того, число вещей постоянно колеблется, потому что вещи гибнутъ и возникаютъ и непрестанно переходятъ одна въ

---

\*) Ср. мои главы о троичности, Богосл. Мысль. I.

другую, а съ ними и субстанція ихъ, такъ что въ мірѣ совершается непрестанная *transsubstantiatio*. Кромѣ того, существуютъ въ мірѣ простыя и сложные вещи: овца и стадо, дерево и лѣсъ, вершина Монбланъ и Швейцарскія горы, звѣзда, и звѣздное небо, человѣкъ и нація и т. д. и т. д. и все это имѣеть субстанцію со своими акциденціями. Словомъ, міръ есть потокъ субстанцій и ихъ непрестанная пляска, какой то безконечной *trans...* Эта теорія, рассматриваемая чисто философски, въ такой мѣрѣ груба, невмѣстима въ современное философское сознаніе, что навязать ее какъ самоочевидность, какъ это дѣлаетъ католический догматъ о *transsubstantiatio*, является прямымъ насилиемъ надъ разумомъ, совершенно ненужнымъ и неоправданнымъ архаизированіемъ. Самое большее, въ ней можно видѣть одну изъ метафизическихъ возможностей космологіи, наряду съ другими, хотя даже и это трудно допустимо, но здѣсь она сдѣлана единственно обязательной нормой. Исторія философіи знаетъ разныя возможности ученія о субстанціи, вплоть до полнаго отрицанія ихъ у Гегеля\*): Спинозовская *Substantia sive Deus*, Лейбницевская монадологія, матеріалистичскій атомизмъ и гилозоизмъ, спиритуализмъ разныхъ оттѣнковъ, кантовскій феноменализмъ и т. д.\*\*)

---

\*) Вл. Соловьевъ весело припѣвалъ: «Субстанцій нѣть, ихъ Гегель уничтожилъ, но и безъ нихъ мыславно заживемъ». Однако онъ забылъ въ тотъ моментъ, что субстанціи обрѣли себѣ тихое пристанище въ тридентскомъ канонѣ, докторизовавшемъ ученіе Ф. Аквината, а это не должно бы быть безразличнымъ и для самого Вл. Соловьева.

\*\*) Въ ученіи о субстанціяхъ и акциденціяхъ вносится наивная и ненужная дупликація дѣйствительности, противъ которой правъ эмпирізмъ, видящій въ вещахъ «связку» атрибутовъ. Субстанціей имѣеть быть ипостасный духъ, *и постасіс* — субстанція, субъектъ всѣхъ своихъ состояній, или «акциденцій», но это совсѣмъ не относится къ вещамъ, а только къ личностямъ. Субстанціей можетъ почитаться цѣлое міра, какъ спиритуальное или матеріальное (*и вітіе*), бытіе, какъ единое цѣлое или какъ организмъ субстанціальныхъ монадъ, имѣющихъ одинаково и въ отдельности и въ своемъ соотношении, изначальное, «предустановленное» бытіе, а вовсе не сопут-

Междуди возможностями менѣе всего остается мѣста только одной, согласно которой каждая гостія или кусочекъ хлѣба и каждая малая доля вина имѣть свою собственную субстанцію, знающую свои судьбы. \*) Принять такое ученіе не позволяетъ философская совѣсть. Здѣсь требуется не подвигъ вѣры и смиреніе предъ тайной, но принятие на вѣру разсудочнаго и несостоятельнаго опредѣленія, не имѣющаго прямого отношенія къ христіанской вѣрѣ.

Ученіе о субстанціи и акциденціяхъ распространяется не только на вещи этого міра, но и на Тѣло Христово, пребывающее въ небесахъ, принадлежащее сѣдящему одесную Отца Сыну Божію. И оно имѣть свою субстанцію и акциденціи, причемъ въ таинствѣ субстанціальномъ бытіе можетъ отдѣляться отъ акцидентальнаго, замѣняя собою субстанцію хлѣба и вина, сохраняющихъ свою собственную видимость, въ *transsubstantiatio*. Тѣмъ самымъ, тѣло и кровь Христовы, сущія на небесахъ, вовлекаются въ рядъ земныхъ вещей и раздѣляютъ ихъ основную судьбу — измѣнчивость: земля — зерно — мука и вода — хлѣбъ — тѣло Христово — человѣческое тѣло (въ которое оно входитъ при вкушении) — снова земля и т. д. Это поставленіе Божественнаго Тѣла въ рядъ земныхъ вещей (его им-

---

ствующее вещамъ въ ихъ измѣнчивомъ становленіи. Наконецъ, субстанція можетъ пониматься и въ формальногносеологическомъ смыслѣ, какъ трансцендентальный субъектъ или категоріальный синтезъ, опредѣляющій предметность. Чтобы сдѣлаться понятной и убѣдительной, теорія Аристотеля должна быть, во первыхъ, переведена на языкъ современной критической философіи, а, во вторыхъ, философски обоснована. Въ теперешнемъ видѣ она остается въ такой мѣрѣ проблематична, что является во всякомъ случаѣ негоднымъ орудіемъ для евхаристического богословія, и вся теорія трансубстанціи является, по меньшей мѣрѣ, «покушеніемъ съ негодными средствами».

\*) Правда, католические богословы увѣряютъ, что отцы Тридентскаго собора свое опредѣленіе не имѣли намѣренія связывать съ какой либо философской доктриной. Однако вѣдь ученія Фомы Аквинскаго, опирающагося на Аристотеля, его просто нельзя понять, а, слѣдовательно, и принять.

манентизація) его уничожаетъ и не соотвѣтствуетъ прославленному состоянію Тѣла Господня, сущаго на небесахъ. Ссылка на всемогущество Божіе, которая примѣняется здѣсь столь неразборчиво, также неумѣстна, потому что и всемогущество преодолѣваетъ невозможность фактическую, непосильность для человѣка, но не несообразность, логической или метафизической абсурдъ.\*)

Мы уже указали, что космизмъ есть отличительная черта теоріи *transsubstantiatio*, онъ опредѣляетъ ея проблематику и доктрину. Между прославленнымъ тѣломъ воскресшаго и вознесшагося Господа и хлѣбомъ и виномъ здѣсь не проводится различія большаго, нежели между разными вещами или субстанціями этого міра, оно поставляется въ рядъ съ ними и въ непосредственное соотношеніе. Этому соотвѣтствуетъ и дальнѣйшее построение: тѣло и кровь Христовы, какъ вещи, замѣнившія своею субстанціею субстанцію хлѣба и вина, вмѣстѣ съ собою «*per concomitantiam*», устанавливаютъ пребываніе въ гостіи и души, и духа Спасителя, т. е. всего Богочеловѣка, *totus Christus*.

Итакъ, съ одной стороны *transsubstantiatio* рассматривается какъ замѣна субстанціи одной вещи субстанціей другой, откуда явствуетъ, что обѣ онѣ находятся какъ бы въ одной и той же онтологической плоскости. Съ другой стороны, акциденціи хлѣба и вина остаются хотя и опустошенными въ своей субстанціальности, безсубъектными, однако сохраняющими свою реальность, хлѣбность и винность, т. е. грубо говоря, остаются самими собой, хлѣбомъ и виномъ, въ которые нѣкіимъ таинственнымъ («субстанціальнымъ») образомъ вселяетъ

\*) Такимъ абсурдомъ является, напр., мнѣніе Дунса Скотта, что всемогуществомъ Божіимъ матерія можетъ быть превращена въ форму, хлѣбъ въ душу и под., высказываемое имъ въ связи съ ученіемъ о *transsubstantiatio*.

ся Христосъ, дающій Себя вкушать «въ хлѣбѣ, съ хлѣбомъ и подъ видомъ хлѣба» (*in pane, sicut pane, sub pane*). Это и есть то, что прямо (и, конечно, болѣе послѣдовательно) высказано въ теоріи *импанаціи* М. Лютера (который съ ожесточеніемъ относился къ аристотелевской теоріи трансубстанціаціи у Фомы Аквинскаго). *Transsubstantiatio*, такъ же какъ и *іtrapanatio*, отрицає предложеніе, а не утверждаетъ его (какъ думаютъ иные даже православные богословы). Вообще реформаціонныя ереси въ евхаристическомъ догматѣ были не только правомѣрными и въ своемъ родѣ послѣдовательными выводами изъ овеществляющаго космизма теоріи трансубстанціаціи, но вмѣстѣ и правомѣрной реакцией противъ ея безысходности, какъ исканіе выхода изъ тупика дифизитизма, отрицающаго преложеніе, который содержится въ ученіи о *transsubstantiatio*.

Но другой чертой теоріи трансубстанціаціи, связанной съ содержащимся въ ней отрицаніемъ преложенія св. даровъ, является особое пониманіе реального присутствія во св. дарахъ Господа. Согласно ему, мы имѣемъ въ нихъ не только тѣло и кровь Господа, дарованныя Имъ для причащенія, но и Господа Самого, таинственно (*substantialiter*) возвращающагося на землю и пребывающаго въ гостіи. Мы имѣемъ здѣсь уже нечто большее чѣмъ преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы для причащенія вѣрныхъ, но прямое вселеніе Господа въ гостію. Тѣмъ самымъ фактически отвергается сила Вознесенія Господня, поскольку Господь возвращается на землю для пребыванія на безчисленныхъ алтаряхъ и въ безчисленныхъ гостіяхъ, хотя и невидимо, вѣрнѣ «подъ видомъ», *in pane, sicut pane, sub pane*. Причашеніе въ такомъ пониманіи является лишь *одной* изъ цѣлей этого новаго схожденія Христа и вселенія Его въ гостію. Христосъ вообще присутствуетъ въ гостіи на землѣ,

въ опредѣленномъ мѣстѣ, на опредѣленномъ алтарѣ. И изъ такого пониманія естественно возникаетъ и развивается особый кульпъ св. даровъ, который сдѣлался столь типиченъ для новѣйшаго католичества. Такимъ образомъ и здѣсь теорія трансубстанції не достигаетъ своей цѣли, п. ч. идетъ дальше ея: вмѣсто преложенія св. даровъ, какъ небеснаго хлѣба для причащенія, она низводить самого Христа на землю и скрытымъ образомъ отрицааетъ силу Вознесенія. Правда, все это прикрывается метафизикой субстанціальности, но разъ не все равно — имѣть Христа въ гостіи, или же въ земномъ Его образѣ, если это одинъ и тотъ же Христосъ, — *totus Christus*, притомъ во всей силѣ и во всей полнотѣ тѣлесности Своей?

Однако, возможно ли другое разумѣніе, если признать реальность преложенія св. даровъ и связанную съ нимъ реальность присутствія Господа Іисуса Христа во св. дарахъ? До сихъ поръ отвѣтъ давался только одинъ: въ смыслѣ теоріи трансубстанції, причемъ и православные богословы, особенно въ критикѣ протестантизма, нерѣшительно и часто безъ должной послѣдовательности повторяли эту теорію, которая вкразлась даже въ иные вѣроучительныя опредѣленія «символическаго» значенія. Однако, православіе своего слова здѣсь еще не сказало. Для этого слѣдуетъ, во первыхъ, возвратиться къ отеческому богословствованію, (на 1000 лѣтъ назадъ), къ святоотеческому ученію, и его принять къ дѣйствительному руководству, творчески раскрыть и примѣнить для нашего времени. А во вторыхъ, для этого необходимо не что иное, какъ полное измѣненіе самой *постановки* вопроса съ отрѣшеніемъ отъ католического космизма, овеществляющаго евхаристическую проблематику, и въ раскрытии ея опираться не на Метафизику Аристотеля, но на Евангеліе. Иными словами, вопросъ надо снова возвратить на почву

христології, ибо онъ есть по существу и всецѣло вопросъ христологической.

Католическая богословская мысль изнемогаетъ (и это изнеможеніе запечатлѣлось въ тридентскомъ догматѣ трансубстанціаціи) передъ вопросомъ о томъ, что измѣняется въ вещи хлѣба и вина при преложеніи ихъ въ тѣло и кровь Христовы, какъ входитъ одно въ другое, какъ они соотносятся въ физическомъ сосуществованіи? Этотъ вопросъ опредѣляетъ содержаніе евхаристической доктрины одинаково какъ въ католичествѣ, такъ и въ протестантизмѣ, и оба они въ этомъ отношеніи оказываются гораздо ближе другъ къ другу, нежели это кажется.

Замѣчательно, что въ святоотеческомъ богословіи, на протяженіи 8 вѣковъ, совершенно не возникаетъ этотъ физической вопросъ объ Евхаристіи, именно о томъ, что дѣлается съ хлѣбомъ и виномъ при преложеніи ихъ въ тѣло и кровь Христовы. Благоговѣніе предъ таинствомъ какъ будто закрывало глаза, не позволяя смотрѣть на совершающееся и себя спрашивать о томъ, что совершается незримо. При этомъ дерзновенное и твердое свидѣтельство, — вопреки или, точнѣе, независимо отъ чувственной очевидности, и несомнѣнное исповѣданіе, что хлѣбъ и вино суть тѣло и кровь Христовы, есть все, что мы по этому поводу находимъ у отцовъ. И объясненія такому отсутствію объясненій нельзя искать лишь въ историческихъ обстоятельствахъ: съ одной стороны, естественное недорумѣніе разума относительно совершающагося въ таинствѣ преодолѣнія тожества, съ ниспроверженіемъ чувственной очевидности, доступно каждому вѣку (вѣдь и іудеи, услышавъ «странныя слова», (Іо. 6, 50). о плоти и крови, подаваемыхъ въ пищу, не могли этого вмѣстить и отошли отъ Христа); а съ другой стороны, и ученіе Аристотеля было близко и хорошо знакомо отцамъ и въ другихъ

случаяхъ находило свое отраженіе въ ихъ твореніяхъ. Однако у св. отцовъ не только нѣть физической теоріи преложенія (кромъ отдельныхъ аналогій), но и отсутствуетъ самая проблема, которая возникла уже на почвѣ поднимающаго голову рационализма, гуманистического ренесанса съ его космизмомъ, начавшимся еще въ нѣдрахъ схоластики. Опираясь на святоотеческое ученіе, мы можемъ выйти изъ схоластического лабиринта на свободный воздухъ, хотя для этого ея усвоенія должны быть сдѣланы усилия мысли. Таковъ вообще путь церковнаго преданія: онъ всегда не только охранительный, но и творческій.

Итакъ, въ чёмъ же содержаніе Евхаристической проблемы? Въ томъ ли, какъ совершается физическое измѣненіе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы, замѣщеніе одного другимъ, въ чёмъ искони видитъ его католическое богословіе? Или же православному богословію здѣсь нужно «изыти изъ града», совершить *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, отвергнуть самую проблему въ ея католическомъ пониманіи и просто установить, что вовсе и не существуетъ такого вопроса, а на невѣрно поставленный вопросъ неизбѣжно даются и ложные отвѣты? Западное богословіе и въ ортодоксальныхъ и въ еретическихъ ученіяхъ, и у Беренгара и у Фомы Аквинскаго и въ протестантскихъ ученіяхъ, занято болѣе тѣмъ, чтобы показать *реальное присутствіе* Христа въ св. Дарахъ, Его пребываніе въ нихъ, нежели то, что во св. Дарахъ *причащающімся* подается истинное тѣло и кровь Христовы, а черезъ это причащеніе они соединяются со Христомъ тѣлесно и духовно. *Причащеніе тѣла и крови*, какъ назначеніе таинства, установленное самимъ Христомъ («пріимите, ядите... пійте отъ нея вси»), въ католическомъ богословіи не занимаетъ того центрального мѣста, которое ему подобаетъ. Оно рассматривается скорѣе, какъ подразумѣвающееся

послѣдствіе совершившагося схожденія Христа въ гостію, которое его прежде всего и занимаетъ богословіе, хотя и по поводу причащенія. Здѣсь обсуждается не преложеніе для причащенія, въ отношеніи къ нему и въ непосредственной связи съ нимъ, но само по себѣ, причемъ *однимъ* изъ слѣдствій его, не единственнымъ и даже не первенствующимъ, является причащеніе.

Однако тѣло и кровь Христовы даны намъ, прежде всего, какъ божественная пища на Трапезѣ Господней, «хлѣбъ небесный и чаша жизни», и все ученіе объ Евхаристіи должно исходить изъ этого ея назначенія, установленнаго Господомъ. Обѣтованіе Господне относится не къ отмѣнѣ силы Вознесенія новымъ схожденіемъ на землю, хотя бы и сакраментальнымъ, но къ подаянію божественной пищи, которая есть тѣло и кровь Господни.

VI глава Ев. отъ Іоанна содержитъ ученіе Господа о *хлѣбѣ небесномъ*, который «сходить съ небесъ и даетъ жизнь миру» (Іо., VI, 33), о «хлѣбѣ жизни») который есть плоть и кровь Сына Божія. «Ибо плоть моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питіе». «Ядущій Мою плоть и піюЩій Мою кровь пребываетъ во Мнѣ и Я въ немъ, и ядущій Меня живъ будетъ Мною» (57). И эту истину («аминь, аминь, глаголю вамъ») Господь самимъ дѣломъ явилъ на Тайной Вечери, когда даль ученикамъ вкусили хлѣба и вина, какъ тѣла и крови Своихъ. Эта идея божественной пищи — тѣла и крови Христовыхъ, подаваемыхъ для вкушенія, и раскрывается по преимуществу въ святоотеческой письменности. Въ качествѣ пояснительныхъ соображеній, приводимыхъ относительно того, что земной хлѣбъ черезъ призваніе на него Духа Св. уже не есть обыкновенный хлѣбъ, но Евхаристія, состоящая изъ двухъ вещей — земного и небеснаго *έх δύο πραγμάτων συνεστηκία*

(св. Ириней, еп. Ліонскій, противъ ересей, IV, с. 34) мы находимъ у нѣкоторыхъ св. отцовъ мысли, могущія дать точки опоры для построенія евхаристического богословія, именно у св. Григорія Нисскаго и у св. Іоанна Дамаскина. Первый (въ *Большомъ Огласительномъ Словѣ*, гл. 37) разсуждаетъ такъ: «по истинѣ вѣрую, что хлѣбъ, освящаемый Словомъ Божіимъ, претворяется въ тѣло Бога Слова, ибо и оное тѣло было хлѣбомъ, но освятилось обитаніемъ Слова. Итакъ, по той же причинѣ, по какой въ томъ тѣлѣ претворенный хлѣбъ измѣнился въ божественную силу (т. е. обыкновенный хлѣбъ и вино, вкушавшіеся Господомъ для утоленія голода и жажды, претворялись въ Его Тѣло и Кровь), и нынѣ происходит то же самое. Ибо какъ благодать Слова дѣлала святымъ тѣло, котораго составъ былъ изъ хлѣба, и которое нѣкоторымъ образомъ *само было хлѣбъ*, здѣсь также хлѣбъ, по слову апостола, освящается словомъ Божіимъ и молитвою (I, Тим. 4, 5), *не черезъ вкушеніе и питіе содѣлываясь Тѣломъ Слова, но немедленно претворяясь въ тѣло Слова*, какъ сказано самимъ Словомъ: сіе есть тѣло Мое». У св. Іоанна Дамаскина (въ *Точномъ изложениіи православной вѣры*, кн. IV, гл. 13) читаемъ: «не вознесшееся тѣло сходить съ небесъ, но самій хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Божію... какъ хлѣбъ черезъ явленіе, а вино и вода чрезъ питіе естественнымъ образомъ прелагаются въ тѣло и кровь ядущаго и піющаго и дѣлаются не другимъ тѣломъ, отличнымъ отъ его прежняго тѣла, *такъ и хлѣбъ, вино и вода*, чрезъ призываніе и наитіе Св. Духа *сверхъестественно претворяются въ Тѣло и Кровь Христовы*, и составляютъ не два тѣла, но одно и то-же». Въ обоихъ отрывкахъ содер-жится одно и то же указаніе — уразумѣвать пищу небесную по связи и аналогіи съ пищей земной. Остановимся ближе на этой мысли. Что представ-

ляеть собою наше обычное питаніе\*), что значить *ъсть*? Въ питаніи осуществляется общеніе человѣка съ міромъ, внѣшнимъ ему, нѣкое съ нимъ отожествленіе. Пища — вещь внѣшняго, внѣчеловѣческаго міра становится человѣческимъ тѣломъ и кровію, происходит естественная трансубстанціація, въ которой хлѣбъ и вино, какъ и другія пищевые вещества, извѣняются въ человѣческое тѣло (а, по связи его съ душою, можно сказать, что *не-я* входитъ *я*). При обратномъ выведеніи ихъ изъ человѣческаго тѣла, въ обмѣнѣ веществъ, мы имѣемъ дальнѣйшую «transsubstantiatio»: тѣло и кровь человѣка частично перестаютъ быть самыми собою —, возвращаются міру (или, также можно сказать, *я* становится *не-я*). Въ питаніи мы имѣемъ, такимъ образомъ, непрестанно совершающейся образъ естественного преложенія пищи и питія въ тѣло и кровь человѣка, которое восполняется обратнымъ процессомъ выведенія изъ организма его частицъ. Жизнь въ этомъ смыслѣ есть такое преложеніе, совершающееся частично или же полностью (въ извѣстное число лѣтъ). Жизнь, какъ обмѣнѣ веществъ, происходящій въ питаніи, есть такое непрестанное преложеніе мірового вещества въ тѣло и кровь человѣка, имѣющее для себя обоснованіе въ божественномъ установлѣніи (Быт. I, 29-30). Эта пища сама по себѣ, хотя и поддерживаетъ смертную жизнь, однако не обеспечиваетъ бессмертія, для которого было насанжено Богомъ древо жизни — во всемъ его таинственномъ значеніи. Въ церкви же оно существуетъ, какъ хлѣбъ небесный, тѣ *φάρμακον της ὀθανασίας*, Божественная Евхаристія.

Свв. отцы обращаютъ особое вниманіе на то, что и тѣло и кровь Господни, въ силу истиннаго

---

\*) Болѣе подробное разсмотрѣніе этого вопроса см. въ моей «Философіи хозяйства». М. 1910.

вочеловѣченія Его и воплощенія, подлежали въ теченіе Его земной жизни дѣйствію этого естественаго преложенія. Хлѣбъ по вкушениіи становилъся пречистымъ Его тѣломъ, не теряя своей хлѣбности, но именно по силѣ ея, ибо не всякое міровое вещество имѣть эту естественную способность преложенія, но лишь во образѣ опредѣленной пищи. Тоже и относительно вина и воды, прелагающихся въ кровь. Тѣло Господне возрастало («отроча же растяше» Лк. 2, 40) и жило, повинуясь общему закону человѣческаго естества, обреченаго на зависимость отъ питанія, т. е. отъ непрестанного преложенія мірового вещества въ человѣческое тѣло. Въ этомъ раскрывалась не только подлинность человѣческой плоти, воспринятой Богочеловѣкомъ, но вмѣстѣ и дѣйствительность богооплощенія, ибо Господомъ было воспринято живое и живущее тѣло, со всей полнотой тѣлесности, которая потенциально связана со всѣмъ міромъ, причемъ въ обмѣнѣ веществъ оно актуально проявляетъ этотъ космизмъ. Так же и на Тайной Вечери Господь вкушалъ хлѣбъ и вино, и они естественно прелагались въ Его тѣло и кровь и обожались, по нераздѣльности Его божескаго и человѣческаго естества. Преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа, совершенное Имъ при причащеніи учениковъ, отличается отъ этого естественного преложенія тѣмъ, что это отожествленіе хлѣба и вина съ тѣломъ и кровью Христовыми или преложеніе совершилось не во вкушениіи ихъ Господомъ, но отъ него независимо, и въ этомъ состоитъ чудесный, таинственный, сверхъестественный (хотя и не противуестественный) характеръ преложенія. Свв. Григорій Нисск. и Іоаннъ Дам. опредѣленно сопоставляютъ именно естественное преложеніе пищи при вкушениіи ея съ евхаристическимъ преложеніемъ, которое Господь совершилъ независимо отъ вкушенія, какъ бы расширяя Свою тѣлесность

силою всемогущества Своего за предѣлы Своего тѣла. И эту, Имъ Самимъ хотя не вкушенную, но однако уже обоженную пищу, Онъ преподаетъ для вкушенія Своимъ ученикамъ: «пріимите, ядите», «пійте отъ нея вси».

Всемогущество Божіе дѣлаетъ здѣсь не существующее существующимъ, т. е. не вкушенные Христомъ хлѣбъ и вино и слѣдовательно, не принятые въ естество Его тѣла и крови, принятими и освященными. Но оно, простирается и далѣе: то, что еще не совершилось, хотя и имѣло совершиться, становится существующимъ, чѣмъ снова снимаются грани времени, и будущее дѣлается настоящимъ. Именно Господь причащаетъ Своихъ учениковъ Своими тѣломъ и кровію, какъ искупительной жертвой («еже за вы ломимое», «яже за вы и за многія изливаляемая») ранѣе Своей спасительной смерти, ранѣе Голгоѳы, и ужъ тѣмъ болѣе ранѣе Своего славнаго воскресенія и на небеса восхожденія). То, что опредѣлено въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ о закланіи Агнца, что уже обозначилось какъ неизбѣжное въ цѣпи временныхъ событій, — Голгоѳская жертва, здѣсь свидѣтельствуется уже какъ совершившееся. Здѣсь происходитъ снятие граней времени, ибо на Тайной Вечери Господь совершилъ таинство, которое въ себѣ имѣеть уже всю силу богооплощенія («воспоминающе убо вся еже о насъ бывшая: крестъ, гробъ, тридневное воскресеніе, на небеса восхожденіе, одесную сѣденіе, второе и славное паки пришествіе», — молитва священника передъ произнесеніемъ словъ «твоя отъ твоихъ».)

На Тайной вечери Господь преподалъ Себя въ Своемъ тѣлѣ и крови, какъ спасительную пищу, черезъ вкушеніе которой совершается соединеніе съ Нимъ. Но Онъ не только содѣлалъ это въ единократномъ актѣ, но и установилъ творить въ Его воспоминаніе, когда Его Самого на землѣ уже не

будеть, на все времена. Этимъ открывается новая сторона въ вопросѣ обѣ Евхаристіи. Когда Господь ее установилъ, Онъ самъ былъ на землѣ въ Своемъ тѣлѣ, здѣсь же, въ горницѣ Іерусалимской, среди Своихъ учениковъ. Причащая хлѣбомъ и виномъ, какъ Своимъ тѣломъ и кровю, Онъ имѣлъ предъ ними Свое тѣло и кровь непосредственно, и хлѣбъ и вино были бы только особымъ образомъ вкушенія самого пречистаго тѣла и крови. Пища евхаристическая была совершенно тожественна съ этимъ тѣломъ и кровю, такъ что по существу ученики пріобщились этого тѣла и крови. Но вопросъ существенно измѣняется, какъ только мы вводимъ въ разсмотрѣніе тотъ фактъ, что Евхаристія установлена на все времена, когда Господь вознесшійся уже не будетъ присутствовать на землѣ тѣлесно. И прежде всего, къ какому времени, слѣдуетъ относить дѣйствительное начало совершенія Евхаристіи во исполненіе Божественнаго установленія, съ чѣмъ связана и когда наступить эта возможность?

Евхаристія, какъ и все таинства церковныя, стала возможна только черезъ сошествіе Св. Духа, и въ Дѣян. Апост. первое упоминаніе о «преломленіи хлѣба» естественно встрѣчается лишь послѣ Пятидесятницы: 2, 42: «и они (увѣровавшіе) постоянно пребывали въ ученіи апостоловъ, въ обиженіи и преломленіи хлѣба и въ молитвахъ». Напротивъ, до Пятидесятницы (но послѣ Вознесенія) просто говорится: 1, 14: «все они единодушно пребывали въ молитвѣ и моленіи съ (нѣкоторыми) женами и Марию, матерью Іисуса, и съ братіями Его» (какъ и о самомъ днѣ Пятидесятницы, передъ самымъ сошествіемъ Св. Духа, говорится просто: 2, 1: «все они были единодушно вмѣстѣ»). Духъ Св. Свою совершившую силой дѣлаетъ ощущительнымъ присутствіе Христа въ Церкви и въ таинствахъ. И, въ частности, преложеніе св. Даровъ

совершается «Духомъ Твоимъ Святымъ» (Лит. свв. Іоанна Злат. и Василія В.).

Преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы въ таинствѣ Евхаристіи совершается уже не въ личномъ присутствіи Христа, ибо вознесшійся Господь, удалившись отъ земли, пребываетъ одесную Отца на небесахъ. И такимъ образомъ устанавливается иное, новое соотношеніе между хлѣбомъ и виномъ, какъ вещами этого міра, пищею земною, и тѣломъ и кровю Господа въ прославленномъ состояніи воскресенія, вознесенія, одесную Отца сѣдѣнія, т. е. премірнаго, сверхкосмического или сверхфизического пребыванія. Конечно, это Тѣло, по существу тожественное съ зачатымъ во чревѣ Маріи, рожденнымъ и жившимъ на землѣ, страдавшимъ и погребеннымъ, воскресшимъ и вознесшимся. Гробница была пуста по Воскресеніи, и тѣла во гробѣ не было, остались однѣ пелены и плать, какъ и въ Вознесеніи «облако взяло Его изъ вида ихъ» (Д. А. 1, 9). Однако эта самотожественность соединяется съ такимъ измѣненіемъ прославленнаго тѣла по сравненію съ земнымъ, что это отражается и въ его отношеніи къ міру: тѣло Господа, принадлежавшее къ этому міру до воскресенія и даже еще до вознесенія, нынѣ уже не принадлежитъ ему, является сверхмірнымъ, метакосмичнымъ. Отсюда и вытекаетъ постановка евхаристической проблемы.

Нужно остановиться внимательно на тѣхъ чертахъ, которые содержитъ Евангеліе относительно воскресшаго тѣла Господа. Прежде всего, слѣдуетъ установить, что, хотя Господь и пребываетъ на землѣ до Своего Вознесенія, однако инымъ образомъ, нежели до Воскресенія: Онъ не живеть съ учениками, но только является имъ («явиль сея живымъ... въ продолженіи сорока дней являлся имъ». Д. А. 1, 3), причемъ эти явленія Его не зависятъ отъ законовъ природнаго міра, но подчинены

лишь Его произволенію. Онъ является ученикамъ дверемъ затвореннымъ (Іо., 20, 19, 26), и Онъ скрывается изъ глазъ, становясь невидимъ Лукѣ и Клеопѣ, когда они узнали Его. Замѣчательно, между прочимъ, что явленія эти не имѣютъ той принудительности, какая свойственна физической очевидности: даже ученики — «овіи усумнѣша» (Мѳ. 28, 17), такъ что Господь, явившись одиннадцати, «упрекалъ ихъ за невѣріе и жестокосердіе ихъ, что видѣвшимъ Его воскресшаго не повѣрили» (Мѳ. 16, 14). Заслуживаетъ вниманія и то, что и въ явленіи Своемъ Іисусъ бываетъ не сразу узнанъ, и не только двумя учениками на пути втченніе цѣлаго дня бесѣды, но и любящей и вѣрной Маріей Магдалиной, принимающей Его за садовника (Іо., 20, 15). Это явленіе было, очевидно, столь далеко отъ непосредственной, физической, самоочевидности, что оставляло мѣсто неувѣренности, сомнѣнію, недоумѣнію, какъ это совершенно ясно свидѣтельствуется изъ разсказа Лк. 24, 36-40: «когда они говорили о семъ, самъ Іисусъ сталъ посредѣ ихъ и сказалъ имъ: миръ вамъ. Они, смущившись и испугавшись, подумали, что видятъ духа. Но Опъ сказалъ имъ: что смущаетесь, и для чего-такія мысли входятъ въ сердца ваши? Посмотрите на руки Мои и ноги Мои, это — Я самъ; осаждите Меня и разсмотрите, ибо духъ плоти и костей не имѣеть, какъ видите у Меня. И сказавъ это, показалъ имъ руки и ноги». Здѣсь заслуживаетъ вниманія, что и Господь снисходитъ къ этому недоумѣнію и предлагаетъ имъ возможность чувственno («осаждите») удостовѣриться въ подлинности явленія. И эта же черта («показалъ имъ руки и ноги и ребра Свои» Іо., 20, 20) повторяется въ разсказѣ Евангелія отъ Іоанна объ явленіи ученикамъ (тожественномъ или отличномъ отъ явленія одиннадцати, описанномъ въ Евангеліи отъ Луки), и этотъ же смыслъ особливаго чувственаго удо-

ствѣренія имѣть и разсказъ объ ап. Єомъ (10, 20, 26-27). Всѣ эти черты съ необходимостью наводятъ на мысль, что явленіе Воскресшаго Господа отличалось отъ Его тѣлеснаго пребыванія, которое никогда не вызывало сомнѣнія и не нуждалось въ удостовѣреніи, обладая самоочевидностью непререкаемой.\*). Сюда присоединяется и еще одна черта, подтверждающая нѣкую недосягаемость воскресшаго тѣла Іисусова непосредственному чувственному воспріятію, въ явленіи Маріи Магдалинѣ, когда она привычнымъ движеніемъ хотѣла коснуться ногъ Іисусовыхъ. «Іисусъ говорить ей: не прикасайся ко Мнѣ, ибо я еще не восшелъ ко Отцу Моему, а иди къ братьямъ Моимъ и скажи имъ: восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему, къ Богу Моему и Богу вашему». (Іо., 20, 17). Это устраненіе самой возможности прикосновенія полагаетъ качественную, принципіальную грань между нашей тѣлесностью и тѣлесностью Воскресшаго Господа, причемъ эта грань прямо связывается съ сообымъ состояніемъ восхожденія ко Отцу. Этому не противорѣчить, однако, что Господь, здѣсь показавъ недоступность Своего тѣла прикосновенію, въ другихъ явленіяхъ нарочито давалъ Себя прикасаться. Ради увѣренія учениковъ Господь дѣлалъ очевидно ту связь между Собою и міромъ вещественнымъ, между Своимъ тѣломъ воскресшимъ до воскресенія, являя ихъ тожественность, но не уничтожая и инаковости (между тѣмъ какъ въ словахъ Его Маріи Магдалинѣ указана именно эта инаковость). Такое соединеніе тожественности и инаковости тѣла Господа въ дни Его земного служенія и въ прославленіи послѣ

---

\*) Какъ и говорится: «о томъ, что было отъ начала, что мы слышали, что видѣли своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши, о Словѣ жизни, ибо жизнь явилась и мы видѣли и свидѣтельствуемъ». (І. 10. I, 1-2).

Воскресенія утверждается здѣсь какъ доктрина-  
ческая антиномія.\*)

Эту связь Своего воскресшаго и прославленного тѣла съ земнымъ, принадлежащимъ этому міру, эту антиномическую тожественность, соединенную съ инаковостью, Господь подтверждаетъ, согласно Евангелію отъ Луки и отъ Іоанна, еще наиболѣе нагляднымъ путемъ: черезъ вкушеніе пищи. «Когда же они отъ радости еще не вѣрили и дивились, Онъ сказалъ имъ: «есть ли у васъ здѣсь какая пища?» Они подали ему часть печеной рыбы и сотоваго меда, и взявъ тѣль предъ ними» (Лк. 24, 41-43). Съ большой вѣроятностью можно думать, что и на озерѣ Тиверіадскомъ Господь, принявшій участіе въ обѣдѣ съ учениками, также вкушалъ предъ ними (Іо., 21, 12-13). Конечно, вкушеніе пищи является ненужнымъ для самого Господа, ибо Его воскресшее и уже бессмертное тѣло отъ него не зависитъ. И, конечно, это вкушеніе пищи не могло имѣть значенія питанія для прославленного тѣла Господа. Однако этой возможностью вкушенія пищи свидѣтельствуется наличность остающейся связи между земнымъ, смертнымъ, и воскресшимъ, бессмертнымъ, тѣломъ Господа. Вкушеніе пищи воскресшимъ Господомъ, имѣющее такое принципіальное значеніе для доктринальского ученія объ Евхаристіи, сближается по значенію съ предоставлениемъ рукъ, ногъ и реберъ для осязанія: оно удостовѣряетъ тожественность земного тѣла Господа, этому міру принадлежавшаго, и Его воскресшаго тѣла, ему не принадлежащаго, устанавливаетъ непо-

---

\*) Эта же антиномическая тожественность иначе подтверждается въ словахъ ап. Павла, гдѣ онъ приравниваетъ явленія воскресшаго Господа до Вознесенія съ Его явленіемъ ему самому уже въ небесной славѣ: «явился (Иисусъ) Кифѣ, потомъ двѣнадцати; потомъ явилъся болѣе нежели 500 братіямъ, въ одно время... потомъ явился Іакову, также всѣмъ постоламъ, а послѣ всѣхъ явился и мнѣ какъ (нѣкое-  
му) извергу». (І Кор. 15, 5-8).

средственную связь между ними въ такой мѣрѣ, что одно переходитъ въ другое безъ нарушенія своего собственного бытія. Вкушеніе пищи не было иллюзіей или видимостью, которой не соотвѣтствовала дѣйствительность, какъ бы родомъ гипнотическаго внушенія, но оно и не было такимъ принятіемъ пищи, какое было свойственно Христу въ дни Его земной жизни (въ частности даже и на Тайной Вечери). Также и руки, ноги и ребра, хотя могли быть показаны Господомъ и, конечно, для этого имѣли свою реальность, однако они не были уже доступны для цѣлованія, омовенія слезами и муромъ и вытиранія ихъ власами, вообще уже не подлежали нашей чувственности, хотя и, по особому изволенію Божію, могли становиться ей доступны. И это же можно сказать и вообще относительно явлений Господа по воскресеніи: они не были чисто духовны, каковы явленія ангеловъ (и, м. б., посмертныя явленія усопшихъ, насколько они дѣйствительны), но они и не были чувственно материальны, какъ и тѣло Господа, не связанное уже пространственностью и непроницаемостью вещества. Господь могъ являть Себя черезъ вещество, но не въ веществѣ. Само тѣло Господа не было вещественнымъ, хотя и сохраняло связь съ веществомъ, изъ которого оно возстало силою воскресенія. Это и было Преображеніемъ земного, душевнаго тѣла въ тѣло духовное. Эту трансфизитность тѣла, удерживающаго, однако, связь съ міромъ, одновременная и принадлежность, и трансцендентность этому міру до сихъ поръ еще не умѣеть выражить въ своихъ терминахъ религіозная философія.

Однако, этой дистинкціей между тѣломъ въ физическомъ и въ сверхфизическомъ состояніи\*) не

\*) Теософы, которые беззаботны относительно философской, точности, различаютъ эти состоянія, какъ «планы» или «тѣла»: физическое и эфирное. Христосъ являлся ученикамъ послѣ воскресенія въ эфирномъ тѣлѣ и они видѣли Его на афирномъ планѣ, особымъ образомъ ясновидѣнія.

исчерпывается проблема отношения воскресшаго тѣла Христова къ міру съ его тѣлесностью. Но вую грань здѣсь образуетъ Вознесеніе. Эту грань устанавливаетъ и самъ Господь въ словахъ Своихъ Маріи Магдалины: не «восшелъ», но «восхожу ко Отцу», и восшествіе это совершается въ Вознесеніи.

По Воскресеніи Своемъ Господь, хотя и не жилъ съ учениками, а только являлся имъ, однако оставался на землѣ, въ предѣлахъ этого міра, принадлежалъ къ нему, пребывая въ таинственномъ состояніи *восхожденія*, совершающагося («восхожду ко Отцу Моему»), но еще не совершившагося («еще не восшелъ ко Отцу Моему»). Это восхожденіе окончательно совершается въ Вознесеніи, которое означаетъ удаленіе Христа изъ этого міра. О Вознесеніи Господнемъ сообщаетъ кратко ев. Маркъ (16, 19): «Господь вознесся на небо и возсѣлъ одесную Бога», пространнѣе ев. Лука (24, 51): «И, когда благословляль ихъ, сталь отдаляться отъ нихъ и вознoscиться на небо», и въ Дѣян. Ап. (1, 9): «Онъ поднялся въ глазахъ ихъ, и облако взяло Его изъ вида ихъ». Здѣсь самое событие только обозначено въ образахъ вицѣнаго удаленія съ поднятіемъ на воздухъ (какъ это и изображается на иконѣ). Но оно знаменуетъ удаленіе, исчезновеніе изъ этого міра уже окончательное: и раннѣе Господь скрывался изъ глазъ учениковъ послѣ явленія Своего, становясь невидимымъ (Лк. 24, 21), какъ бы истаевая предъ ними. Теперь же это удаленіе совершается не въ пространство, не въ даль, но въ высь, «въ небо». Оно было пережито, прочувствовано учениками, какъ уходъ изъ этого міра, имъ предуказанный. Въ прощальной бесѣдѣ Господь говорить объ этомъ: «Дѣти, не долго уже быть мнѣ съ вами... куда Я иду, вы не можете прійти (Іо., 13, 33)... когда я пойду и приготовлю вамъ мѣсто, приду опять и возьму васъ къ Себѣ... еще немного, и міръ не увидить Меня (14, 3)...

иду ко Отцу Моему (14, 12, 16, 16)... лучше было вамъ чтобы Я пошелъ, ибо, если не пойду, Утѣшитель не приидеть къ вамъ; а если пойду, то пошлю Его къ вамъ (16, 7)... Я исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ, и опять оставляю міръ и иду ко Отцу (16, 28)... и нынѣ прослави Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра» (17, 5). Въ Евангеліи отъ Іоанна нѣть прямого рассказа о Вознесеніи Господнемъ, какъ у ев. Марка и Луки. Върный обычному своему правилу, онъ не повторяетъ, но восполняетъ ихъ повѣстование. Въ данномъ случаѣ онъ даетъ, такъ сказать, богословіе Вознесенія, которое и составляетъ центральную ось прощальной бесѣды: удаленіе Христа изъ міра, т. е. Вознесеніе, и пришествіе Утѣшителя. Иными словами, тому, что символически ознаменовалось какъ событие въ мірѣ физическомъ, здѣсь дается смыслъ и сила метафизическая или метакосмическая: удаленіе Христа изъ міра, которое естественно напрашивается на сопоставленіе съ Его пришествіемъ въ мірѣ — «въ мірѣ былъ» (Іо., 1, 10) и Его новымъ, вторымъ пришествіемъ въ мірѣ. *Облако*, взявшее Христа (Д. А. 1, 9), есть Слава Божія, согласно прощальной молитвѣ (Іо. 17, 5), подобно тому какъ и въ Преображеніи Господнемъ «свѣтлое облако осѣнило ихъ» (Мѳ. 17, 5 — Мр., 9, 7. — Лк. 9, 34), и изъ него раздался гласъ Отца, свидѣтельствующій о Сынѣ. Облако и въ Ветхомъ Завѣтѣ есть знакъ присутствія Божія и Славы Божіей,\* и сокрытие въ облакѣ означаетъ пріятіе Божественной Славы. Что же означаетъ это?

Прежде всего, послѣ Вознесенія, возстановляется ли то же положеніе, которое было до бого воплощенія? Очевидно, нѣтъ, ибо бого воплощеніе имѣть пребывающее значеніе. Объ этомъ говорить

---

\*) Ср. моя *Купина Неопалимая*, экскурсъ о Славѣ Божіей.

намъ конецъ Евангелія отъ Матея 28, 18, 20 «и приблизившись Іисусъ сказалъ: дана мнъ вся-  
кая власть на небѣ и на землѣ... и се Я съ вами во  
во вся дни до скончанія вѣка. Аминь». Здѣсь за-  
свидѣтельствована, какъ вновь данная, не Боже-  
ская только, но и Богочеловѣческая власть на  
землѣ и новая нерузлучимость съ человѣчествомъ,  
и потому Вознесеніе обозначаетъ не *отсутствіе*,  
но *новое присутствіе*, пребываніе Христа съ уче-  
никами. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ Вознесеніи свидѣтель-  
ствуется и нерушимость богооплощенія, ибо оно  
совершилось именно съ тѣломъ и относительно тѣ-  
ла, и къ этому тѣлесному бытію относится: «и сѣдѣ  
одесную Бога» (Мр. 16, 19), что и составляетъ твер-  
дое вѣрованіе Церкви. Итакъ, Вознесеніе означа-  
етъ не развоплощеніе, но, если такъ можно выра-  
зиться, увѣковѣченіе богооплощенія, имѣющаго  
силу въ небесахъ и на землѣ: именно такой смыслъ  
имѣеть образъ «одесную сѣдѣнія».

Прославленное тѣло Христа, исполнившее свое  
«восхожденіе», пріобрѣло совершенную духовн-  
ность, и это духовное тѣло способно присутствовать  
на небесахъ одесную Бога Отца. Оно не является  
несовмѣстимымъ съ абсолютной духовностью Бо-  
жіей, съ той истинной, что Богъ есть Духъ. Однако  
такая духовность тѣла, не означаетъ ли полной его  
спиритуализаціи, равнѣсильной развоплощенію?  
Нѣтъ, не означаетъ, и въ этомъ все дѣло. Хотя и  
совершенно духовное и потому абсолютно чуждое  
мирового вещества или плотности тѣло Господа  
сохраняетъ всю силу тѣла, оно есть тѣло, хотя  
лишь динамическое. Но это динамическое состоя-  
ніе не есть лишь одна потенціальность, какъ  
бы вслѣдствіе безсилія, но, наоборотъ, полное  
овладѣніе тѣлесностью («дадеся Ми всяка власть  
на небеси и на земли»), которая уже не нуждается  
въ какомъ-либо частномъ образѣ тѣла, будучи тѣ-  
ломъ вообще. Оно имѣеть силу облекаться въ тѣ-

лесный образъ соотвѣтственно нуждамъ духа, который всегда индивидуаленъ, поскольку постасенъ. И тѣло вообще поэтому есть или становится, имѣть въ себѣ энергию становиться определеннымъ индивидуальнымъ тѣломъ. Поэтому и тѣло Христово сохраняетъ язвы и общую тождественность своего образа и послѣ воскресенія, и во второмъ славномъ пришествіи, какъ это нарочито подтверждено ангелами: «сей Іисусъ, вознесшійся отъ васъ на небо, придетъ такимъ же образомъ, какъ вы видѣли Его восходящимъ на небо» (Д. А. I, 11). Сущность тѣла заключается не въ материальныхъ частицахъ міра, въ него входящихъ и изъ него выходящихъ (и въ этомъ смыслѣ тѣло не замкнуто въ себѣ, но открыто для міра), а въ особой силѣ, которая присуща духу для воплощенія. Въ этой способности духа создавать себѣ свое тѣло и жить въ немъ состоитъ природа человѣка какъ воплощенаго духа. Въ этомъ воплощеніи человѣческаго, такъ же какъ и божественнаго духа можно различить двѣ стороны: духовное тѣло, какъ способность и силу духа къ воплощенію, и тѣло вещественное, какъ осуществленіе этой духовной энергіи, этого мыслеобраза, изъ мірового вещества, изъ «земли» какъ единаго общаго источника всякой тѣлесности. При этомъ осуществленіи могутъ быть разныя степени адекватности: *смертое* тѣло вообще неадекватно своей идеѣ, вслѣдствіе слабости духа овладѣть его веществомъ; напротивъ, прославленному, воскресшему тѣлу Господа въ высочайшей степени свойственна такая адекватность. Ему дана «всякая власть на небеси (какъ Богу) и на земли», какъ человѣку, почему это прославленное тѣло и приобрѣтаетъ всѣ свойства, ему присущія. Во время несовершившагося, но еще совершающагося «восшествія», между Воскресеніемъ и Вознесеніемъ, очевидно, и происходитъ это для насъ непостижное одуховленіе, переходъ

тѣла Господа въ состояніе чистой духовности. Эта «побѣда Господа надъ смертью», эта «всякая власть», Ему данная, пріобрѣтена Имъ не силою Божьяго всемогущества Творца надъ твореніемъ, но Его человѣческимъ естествомъ, подвигомъ человѣческаго усиленія и человѣческой жизни, хотя и нераздѣльной въ Немъ съ Божествомъ. Какъ воистину человѣкъ, Онъ осуществляеть послушаніемъ до конца такую предѣльную адѣкватную человѣчность, что она выражается въ совершенномъ овладѣніи Своей тѣлесностью, а стало, быть, и въ освобожденіи отъ нея, какъ начала ограничивающаго, коснаго, непослушнаго. Духовное тѣло, тѣло Вознесенія, уже перестаетъ зависѣть отъ тѣлесности. Оно не становится отъ этого безформеннымъ, какъ бы безтѣлеснымъ, но оно само обладаетъ своей формой, есть эта чистая форма. Вознесшееся тѣло Господа, отдѣлившееся отъ міра и утерявшее черезъ это его тѣлесность и вещественность, не теряетъ своихъ энергетическихъ свойствъ, какъ индивидуального образа духа, его виѣшней формы (хотя здѣсь виѣшнее и внутреннее намъ приходится различать уже въ области духовной). Тѣмъ не менѣе, въ состояніи своемъ оно, дѣйствительно, отдѣлено отъ вещественной тѣлесности этого міра, которую оставило при Вознесеніи. Однако, и это разлученіе или оставленіе есть состояніе, а не существо этого прославленного тѣла, и оно имѣть измѣниться во второмъ пришествіи, когда это тѣло снова одѣнется въ земную одежду, чтобы быть доступнымъ сынамъ этого міра, когда Господь явится или снова придетъ въ этотъ міръ видимо, т. е. дастъ своему духовному тѣлу космическое одѣяніе, ему свойственное, хотя для Него самого и не необходимое. Таково соотношеніе между Вознесеніемъ и Парусіей, Вторымъ Пришествіемъ. Тѣло дѣлается тѣломъ не чрезъ материальный его составъ, но чрезъ внутреннюю форму, обладающую

способностью одѣянія въ вещество этого міра, какъ художественный образъ, воплощающійся въ пластическомъ матеріалѣ.

Сказанное различеніе между тѣломъ въ себѣ, или духовнымъ, и тѣломъ въ земномъ, неадекватномъ, ограниченномъ воплощеніи находитъ для себя прямое доктринальское основаніе въ ученіи ап. Павла о воскресеніи I Кор. 15. Здѣсь силу тѣла воскресенія апостолъ уподобляетъ зерну: «когда ты съешь, то съешь не тѣло будущее, а голое зерно... но Богъ даетъ ему тѣло, какъ хочетъ, и каждому съмени свое тѣло» (37-38). Далѣе апостолъ различаетъ «тѣла небесныя и тѣла земныя» (40), и «тѣла душевныя и тѣла духовныя» (44), причемъ «какъ мы носили образъ перстнаго, будемъ носить и образъ небеснаго» (48), «тѣлесному сему надлежитъ облечься въ безсмертное» (53). Это различеніе двухъ тѣлъ, или двухъ аспектовъ тѣлесности, которые выражаются противоположеніемъ небеснаго (въ соотвѣтствіи Господню тѣлу Вознесенія) и земного, духовнаго и тѣлеснаго, особенно въ связи съ сопоставленіемъ зерна и вырастающаго изъ него тѣла, утверждаютъ насъ въ двоякомъ пониманіи тѣла. Тѣло духовное свойственно всѣмъ воплощеннымъ духамъ (въ отличіе отъ сильъ безплотныхъ), тѣло же душевное свойственно тѣлесному состоянію человѣка, когда онъ не владѣеть тѣломъ, но наоборотъ, тѣло владѣеть имъ. Въ будущемъ вѣкѣ духовныя тѣла, облекшись въ нетлѣніе, станутъ способными держать свою форму, а все вещество міра станетъ общей матеріей, тѣломъ для всего человѣчества (черезъ что преодолѣна будетъ пространственная дробимость, непроницаемость и раздѣленіе).

Здѣсь слѣдуетъ еще разъ возвратиться къ католическому пониманію, которое лежитъ въ основѣ теоріи трансубстанціаціи. По этой теоріи Христосъ присутствуетъ въ таинствѣ *substantialiter*, но не

accidentaliter, напротивъ, на небесахъ, одесную Отца, Онъ присутствуетъ въ Своемъ собственномъ видѣ descriptive et definitive, слѣдовательно и accidentaliter. Согласно этому пониманію, земное тѣло Спасителя въ пространственномъ образѣ, какъ оно было на землѣ, занимаетъ теперь мѣсто въ небесахъ, одесную Отца, причемъ и «небеса», и «одесную Отца» понимаются такъ же какъ мѣсто, только отличающееся отъ прежняго мѣста его пребыванія на землѣ. Грубость и, можно сказать, суевѣрность такого представления удивительна. Метафизическое удаленіе изъ этого міра со всею его временностью и пространственностью въ Вознесеніи здѣсь приравнивается физическому удаленію тѣла Христа въ другое мѣсто, именно съ земли на небо. Но «небо» совсѣмъ не есть мѣсто въ астрономическомъ пространствѣ, напротивъ, Вознесеніе состоить въ совершенномъ оставлениі міра, которое сопровождается переходомъ тѣла Христова въ состояніе духовное, свободное отъ космического вещества. Это — не развоплощеніе, но въ извѣстномъ смыслѣ дематеріализація. Въ Вознесеніи завершается «восхожденіе ко Отцу». Воскресшее и прославленное тѣло Господа пріобрѣтаетъ такую духовность, для которой становится естественнымъ удаленіе изъ міра. Поэтому , по состоянію (т. е. accidentaliter и descriptive) между земнымъ и прославленнымъ, вознесшимся тѣломъ Господа существуетъ не тождественность, но противоположность, и небо, куда вознесся Господь, есть не мѣсто, но состояніе духовной тѣлесности, такъ же какъ и одесную Отца сѣдѣніе. Оно означаетъ что Господь, удалившись изъ міра, не пересталъ быть человѣкомъ, имѣющимъ тѣло, однако это тѣло сдѣлалось столь духовно, что оно не препятствуетъ Его пребыванію на небесахъ одесную Отца, какъ и до воплощенія. Оно сохраняетъ всю свою энергетическую тѣлесность, но это не препятствуетъ пребыванію

въ небѣ, т. е. духовномъ мірѣ.\*). Второе же при-  
шествіе Христово, по отношенію къ Вознесенію,  
имѣеть то значеніе, что Господь Свое тѣло снова  
дѣлаетъ не только духовнымъ, но и земнымъ, ста-  
новится доступнымъ, видимымъ міру, является  
ему. Однако этотъ переходъ тѣла Господа отъ зем-  
ной плоти (*σάρξ*) въ прославленное и духовное  
состояніе не нарушаетъ его единства и самотоже-  
ственности во всѣхъ состояніяхъ. Прежде всего,  
это тожество установимо въ отношеніи между тѣ-  
ломъ до воскресенія и послѣ воскресенія. Въ част-  
ности евангельскія свидѣтельства сводятся къ то-  
му, что послѣ воскресенія Христова, гробъ былъ  
пустъ, и въ немъ тѣла не оказалось. По Евангелію  
Мо. 28, 6, ангелъ, отвалившій камень, говорилъ  
мироносицамъ: «Его нѣтъ здѣсь» (и далѣе слѣдуетъ  
рассказъ, какъ первосвященники со старѣйшина-  
ми, узнавъ о томъ, подкупили воиновъ для распро-  
страненія слуха, что ученики украли тѣло: 28,  
11-15. Тоже и у Mr. 16, 6. У Лк. 24, 3 также гово-  
рится, что мироносицы «вошедши, не нашли тѣла  
Господа Іисуса» (ср. 24, 23). Евангелистъ Іоаннъ  
восполняетъ этотъ рассказъ еще новыми чертами:  
когда Петръ и Іоаннъ пришли ко гробу, то тамъ  
видимы были «одиѣ пелены лежашія и плать, ко-  
торый былъ на главѣ Его, не съ пеленами лежащій,  
но особо свитый на другомъ мѣстѣ» (Іо., 20, 7-8).  
Господь при явленіяхъ Своихъ ученикамъ удосто-  
вѣрялъ ихъ въ дѣйствительности и тожественности  
Своего тѣла, показывая руки и ноги Свои и пред-  
лагая Себя осязать всѣмъ (Лк. 24, 39-40, Іо. 20.20),  
и особо апостолу Фомѣ (Іо. 20, 24-25). Какъ пони-  
мать это тожество тѣла, лежавшаго во гробѣ, съ  
тѣломъ воскресшемъ? Имъ не устраняется то раз-

---

\*.) Въ отношеніи къ этому тѣлу католическія сужденія о съдѣ-  
вніи одесную Отца *descriptive* и *definitive*, съ наличіемъ нынѣшнѣхъ  
свойствъ или акциденцій, есть явный антропоморфизъ.

личеніе ихъ по состоянію, которое столь выразительно и безспорно засвидѣтельствовано тѣми же Евангеліями. Очевидно, здѣсь имѣется разные образы тѣлесности Господней, которые *переходятъ* одинъ въ другой, сохраняя одновременно и это свое различіе и тожественность. Если тѣло Господа не осталось во гробѣ по воскресеніи, то это все же и не означаетъ, что воскресеніе подобно пробужденію отъ сна или обморока этого самаго тѣла. Воскресеніе сопровождается глубокимъ измѣненіемъ этого же самаго тѣла.\*<sup>1</sup>) Поэтому отсутствіе тѣла во гробѣ по воскресеніи не означаетъ, что именно данное материальное тѣло сохранилось иувѣковѣчено въ тѣлѣ прославленномъ, оно существенно измѣнилось. Въ явленіяхъ ученикамъ Господь дѣлаетъ тѣлесность Свою ощутимой, какъ бы возвращающей плоть Свою міру. Въ Вознесеніи же прекращается эта являемость. «Восхожденіе» къ Отцу, которое таинственно и для нась недовѣдомо совершалось втеченіе 40 дней пребыванія Господа на землѣ послѣ Воскресенія, свершилось въ Вознесеніи. Въ немъ Господь тѣлесно отдѣляется отъ міра, оставляетъ твореніе, чтобы возвратиться къ славѣ, которую Онъ имѣлъ у Отца «прежде бытія міра» (Іо. 17, 5), къ божественной надмірности Своей. Вознесеніе въ этомъ смыслѣ есть прямая производоположность Рождества Христова. Въ немъ Господь вступаетъ въ міръ изъ премірности Своей, Творецъ отожествляется съ твореніемъ черезъ человѣченіе, Невмѣстимый вмѣщается, Вѣчный живеть во времени. Вознесеніе же есть обратный переходъ изъ временного и тварного міра въ вѣчное, божественное бытіе. Однако связь съ міромъ,

---

\*<sup>1</sup>) Это измѣненіе въ отношеніи ко всему человѣчеству и устанавливаетъ ап. Павелъ: «сѣется въ тлѣніи, возрастаетъ въ нетлѣніи, сѣется въ уличженіи, возрастаетъ во славѣ; сѣется въ немощи, возрастаетъ въ силѣ; сѣется тѣло душевное, возрастаетъ тѣло духовное» (І Кор. 15, 2-44).

сила богооплощеннія остается нерушимой и послѣ удаленія Христа изъ міра, и эта мысль выражается такъ, что Господь вознесся на небо со Свою пречистою плотію и съ нею сѣдитъ одесную Отца, и твореніе получило доступъ въ область божественнаго бытія («иже о нась исполнивъ смотрѣніе и яже на земли соединивъ небеснымъ» — кондакъ Вознесенія). Здѣсь мы имѣемъ снова *антиномическое опредѣленіе*, оба члена котораго, тезисъ и антитезисъ, неразрывно связаны между собою: тѣло Христово, принадлежащее человѣческому естеству и этому міру, возносится, удаляется изъ этого міра, мірое становится премірнымъ, принадлежитъ уже божественной жизни, являя совершенное обоженіе человѣческаго естества, но и совершенное вочеловѣченіе божескаго.

Здѣсь-то мы и находимъ основаніе евхаристического доктрина. Удалившись изъ міра, Господь сохраняетъ всю связь съ нимъ: «дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли», и эта связь существуетъ не только духовно, чрезъ духовное вселеніе Христа въ человѣка) «живу не кому азъ, но живеть во мнѣ Христосъ»), но и тѣлесно. Восходя отъ земного состоянія тѣла къ прославленному и воскресшему, Господь не упраздняетъ этого состоянія, какъ пройденную и совершенно оставленную ступень, но его включаетъ въ Свое Богочеловѣчество. По силѣ этого соотношенія, Господь будучи въ воскресшемъ тѣлѣ Своемъ уже недоступнымъ для чувственного воспріятія учениковъ, является имъ, вновь принимая для этого образъ Своего земного тѣла, даже давая ему полную эсязаемость, хотя она ему уже не соотвѣтственна. Еще болѣе разительнымъ является то, что Господь *вкушаетъ земную пищу* предъ учениками, разумѣется, уже не имѣя въ ней никакой нужды, каковую и Онъ имѣлъ въ «дни плоти Своей» (Евр. 5, 7), когда Онъ, послѣ 40-дневнаго поста, «послѣди взал-

ка» (Мо. 4, 2 — Лк. 4, 2). Теперь же, конечно, не для удовлетворенія собственной потребности вопросилъ Онъ Своихъ учениковъ: «дѣти, имѣете ли нѣчто съѣдное?» (Лк. 24, 41), но для того, чтобы съ тѣмъ большей очевидностью показать, что Онъ не «духъ», который «не имѣетъ плоти и костей, какъ видите у Меня» (Лк. 24, 39). Иными словами, хотя Онъ и обладалъ тѣломъ духовнымъ, однако не сталъ оттого духомъ безплотнымъ, Онъ не разлучился съ тѣломъ Своимъ, но удержалъ связь съ нимъ. И во свидѣтельство этого «вземъ предъ ними яде» (Лк. 24, 23) часть рыбы и сотоваго меда. Эта часть, вкушаемая Господомъ, тѣмъ самыемъ прелагалась въ плоть и кровь Его по силѣ этого вкушенія, подобно тому, какъ и «въ дни плоти Его» вкушаемая Имъ пища (что и было отмѣчено въ уже приведенныхъ текстахъ св. Григорія Нисскаго и св. Іоанна Дамаскина). Не имѣя вещественного тѣла, Онъ принимаетъ его согласно произволенію. Въ этомъ смыслѣ пребываніе Господа на землѣ послѣ Воскресенія является эту связь Его прославленного тѣла съ міромъ, оно есть сама эта связь *in actu*. Господь во дни Своего пребыванія на землѣ, въ страданіяхъ и воскресеніи, пріобрѣль «всякую власть» на землѣ по богочеловѣческому Своему естеству, такъ что тѣло уже не властно надъ Богочеловѣкомъ, но вполнѣ Ему послушно.

Непосредственная связь съ міромъ прекращается съ Вознесеніемъ, однако не уничтожается она сама. То, что Господь возносится съ тѣломъ, именно означаетъ, что связь Его съ міромъ не только не прекращается, но получаетъ окончательную нерушимость для вѣчности. Сѣдѣніе Сына на небесахъ одесную Отца съ тѣломъ Своимъ означаетъ обладаніе всей силой тѣлесности, духовной энергией тѣла. Это и есть *тѣло духовное*, которое съ точки зрењія земной вещественности даже не есть тѣло,

ибо совершенно свободно отъ вещества, однако послушного его велѣнію. Это развеществленіе духовнаго тѣла, которое сохраняетъ полную способность къ новому во-веществленію, отлично отъ развоплощенія. Послѣднее онтологически совершенно противоположно духовному тѣлу, ибо во-все отрицаетъ возможность новаго во-веществленія, мнимо его преодолѣвая (у Оригена, какъ и въ разныхъ теософскихъ ученіяхъ). Развитое ученіе о духовномъ тѣлѣ ничего общаго не имѣть и съ протестантской *ubiquitas*, согласно которой тѣло Христово, не будучи ограничено мѣстомъ, присутствуетъ всюду, *ubique*, подобно міровому эфиру или электричеству, хотя это присутствіе становится явнымъ и ощутимымъ лишь въ причащеніи. Господь духовнымъ тѣломъ Своимъ не присутствуетъ ни въ какомъ мѣстѣ, п. ч. вообще въ сверхпространственности Своей превыше мѣста, но и по волѣ Своей можетъ входить въ пространство и тогда являть Себя въ опредѣленномъ мѣстѣ. Теорія *ubiquitas* относительно Евхаристіи грѣшить тѣмъ же католическимъ материализмомъ, который хочетъ преодолѣть.

Теперь мы можемъ обратиться уже прямо къ евхаристическому догмату, къ ученію о преложеніи св. Даровъ.

Прот. С. Булгаковъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

# ИЗЪ ЭТЮДОВЪ О ЯКОВЪ БЕМЕ\*)

## ЭТЮДЪ I. УЧЕНИЕ ОБЪ UNGRUNDЪ И СВОБОДЪ.

»Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanze in der Erden,  
Der Vogel in der Luft, die Sonne am Firmament,  
Der Salamander muss im Feuer erhalten werden,  
Und Gottes Herz ist Jacob Böhme's Element.«

*Angelus Silesius.*

### I.

Яковъ Беме долженъ быть признанъ величайшимъ изъ христіанскихъ гностиковъ. Слово гно-  
зисъ употребляю я здѣсь не въ смыслѣ ересей пер-  
выхъ вѣковъ христіанства\*\*), а въ смыслѣ знанія

\*) Издание, которымъ я пользуюсь и по которому я привожу цитаты — «Jakob Böhme's Sämtliche Werke herausgegeben von K. W. Schiebler» въ семи томахъ, 40 годовъ XIX в. Изъ книгъ о Беме я использовалъ: F. r. B a a d e r «Vorlesungen über J. Böhme's Theologumena und Philosophem». Dritter Band «Sämtliche Werke» 1852 и его же «Vorlesungen und Erläuterungen zu J. Böhme's Lehre». Drcizenter Band «Sämtliche Werke» 1855; M. KARRIERE. «Die philosophische Weltanschauung der Reformationzeit» (есть большая глава о Беме) ; MARTENSEN. «Jakob Böhme. Theosophische Studien»; HARLESS. «Jakob Bohme und die Alchimisten»; EMILE BOUTROUX. Le Philosophe allemand Jacob Boehme»; DEUSSEN. Jacob Boehme; ELERT. «Die voluntaristische Mystik Jacob Boehmes.» BORNKAMM. «Luther und Boehme»; HANKAMMER. «Jacob Boehme». «Jacob Boehme Gedenkgabe der Stadt Görlitz zu seinem 300 jährigen Todestage. Herausgegeben von Richard Jecht». 1924. Rufus M. Jones. «Geistige Reformatoren des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. 1925. Quäkerverlag (авторъ американецъ); R. Steiner, «Myst. k»; и послѣднее самое обстоятельное изслѣдованіе о Беме: A. KOUYRE. «La philosophie de Jacob Boehme». 1929.

\*\*) Я считаю неправильнымъ называть старыхъ гностиковъ христіанскими еретиками. Порожденные религіознымъ синкретизмомъ эллинистической эпохи — они не столько искали христіанство языческой мудростью Востока и Греціи, сколько обогащали эту мудрость христіанствомъ.

основанного на откровении и пользующегося не понятиями, а символами и миѳами; знанія-созерцанія, а не знанія-дискурсіи. Это и есть религіозная філософія или теософія. Для Я. Беме характерно, что у него была большая простота сердца, дѣтская чистота души. Поэтому могъ онъ воскликнуть передъ смертью: «Nun fahre Ich in's Paradis». Онъ былъ не ученый, не книжный, не школьный человѣкъ, простой ремесленникъ, сапожникъ. Онъ принадлежалъ къ типу народныхъ мудрецовъ. Онъ не зналъ Аристотеля, не зналъ Псевдо-Діонисія Ареопагита, не зналъ средневѣковой схоластики и мистики. Въ немъ нельзя, какъ у большей части христіанскихъ мистиковъ, открыть прямыхъ вліяній неоплатонизма. Онъ питался прежде всего Библіей\*) и кромѣ того читалъ Парацельса, Себаст. Франка, Вейгеля, Швенкфельда. Онъ жилъ въ атмосферѣ германскихъ мистико-теософическихъ теченій своего времени. Беме не філософъ въ школьніомъ смыслѣ этого слова, онъ прежде всего теософъ, визіонеръ и мифотворецъ, но вліяніе его на германскую філософію огромно. Мыслилъ онъ не четкими и ясными понятиями, а символами и миѳами. Онъ былъ убѣжденъ, что христіанство искажено учеными и богословами, попами и кардиналами. Беме былъ по вѣроисповѣданію лютераниномъ и умеръ напутствуемый пасторомъ. Но лютеранское духовенство его преслѣдовало и истязало, запретило ему печатать его сочиненія. Явленіе типическое для всѣхъ вѣроисповѣданій. Какъ и большая часть мистиковъ и теософовъ, онъ былъ сверхконфесіоналенъ. Въ немъ можно открыть сильные католические элементы, не смотря на его крайнюю вражду къ папизму. Происхожденіе энанія Беме — очень сложная проблема. Это есть проблема возможно-

\*) Близкій къ Беменѣмецкій христіанинъ теософъ XVIII-в. Этингеръ говорилъ о Беме: «Gott habe durch Offenbarung gezeigt, welche diejenige Grundweisheit sei, welche zu heil. Schriftgehört.» «Die Theosophie Fr. Chr. Oettinger's» von Auberlen, стр. 113.

сти личного гностического откровенія и озаренія, особой познавательной харизмы. Хотя сейчас и склонны думать, что Беме больше читалъ, чѣмъ думали раньше, но менѣе всего, конечно, ученіе Беме объясняемо заимствованіями и вліяніями (объясненіе не годное ни для одного оригинального и значительного мыслителя). Экхардтъ былъ человѣкъ ученый и книжный, онъ зналъ Аристотеля, Псевдо-Діонисія Ареопагита, Фому Аквината, средневѣковую схоластику и мистику. Беме былъ самородокъ, и у него несомнѣнно были первичныя интуиціи. Самъ Беме говорить объ источникахъ своего познанія: «Ich brauche ihrer Art und Weise und ihrer Formeln nicht, weil ich es von ihnen nicht gelernt habe; ich habe einen andern Lehrmeister, und der ist die ganze Natur. Von dieser ganzen Natur mit ihrer instehenden Geburt habe ich meine Philosophie, Astrologie und Theologie studirt und gelernt, und nicht von oder durch Menschen.»\*) Тутъ чувствуется ренессансное возстаніе противъ схоластики и обращеніе къ самой природѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Беме убѣжденъ, что онъ познаетъ не собственными человѣческими силами, а съ помощью Духа Св. «In meinen eigenen Kraften bin ich so ein blinder Mensch, als irgend einer ist, und vermag nichts, aber im Geiste Gottes stehet mein eingeborner Geist durch Alles, aber nicht immer beharrlich; sondern wenn der Geist der Liebe Gottes durch meinen Geist durchbricht, alsdann ist die animalische Geburt und die Gottheit ein Wesen, ein Begreiflichkeit und ein Licht.»\*\*) Помогаетъ ему познавать тайны Божества сама Софія. Онъ вѣритъ, что Богъ «wird dich zum lieben Kinde annehmen und dir ein neu Kleid der edeln Jungfrauen Sophiae anziehen, und einen Siegelring (Мы-

---

\*) См. «Jacob Böhme's Sämmtliche Werke». II Band. «Aurora»  
Стр. 255.

\*\*) См. II В. Стр. 260.

terii Magni) an deine Hand des Gemuths stecken; und in demselben Kleide (der neuen Widergeburt) hast du allein Macht, von ewigen Geburt Gottes zu reden»\*)

Беме въ отличіе отъ большей части мистиковъ пишеть не о собственной душѣ и не о собственномъ духовномъ пути, не о томъ, что случилось съ нимъ, а томъ, что случилось съ Богомъ, съ міромъ и съ человѣкомъ. Это есть черта отличающая мистическую теософію отъ чистой мистики. Мистика Беме принадлежить къ гностическому типу. Но Беме познаетъ Бога и міръ черезъ человѣка, познаніе его исходитъ изъ субъекта, а не изъ объек-та, не смотря на преобладаніе въ немъ натурфілософіи и космологіи. Видимый міръ есть отраженіе міра невидимаго. «Die sichtbare Welt ist eine Offenbarung der innern geistlichen Welt, aus dem ewigen Lichte und aus der ewigen Finsterniss, aus dem ewigen Lichte und des geistlichen Gewirke; und ist ein Gegenwurf der Ewigkeit, mit dem sich die Ewigkeit hat sichtbar gemacht»\*\*.) Небо открывается внутри человѣка. «Ich bin auch nicht in den Himmel gestiegen und habe alle Werke und Geschopfe Gottes gesehen, sondern derselbe Himmel ist in meinem Geiste offenbaret, dass ich in Geist erkenne die Werke und Geschopfe Gottes»\*\*\*) Для Беме природныя физическія стихіи суть вмѣстѣ съ тѣмъ и душевныя стихіи. Въ природѣ онъ видитъ тоже, что и въ духѣ. Человѣкъ — микротеосъ и микрокосмъ. Небо и адъ въ душѣ человѣка. Потому только и возможно познаніе Бога и міра. Незримый духовный міръ есть основа видимаго материального міра. Бога только и можно найти въ глубинѣ своего сердца. Не въ академіяхъ и книгахъ

---

\*) См. III В. «Die drei Principen göttlichen Wesens». Стр. 26-7.

\*\*) См. I. В. Стр. 144.

\*\*\*) II. В. «Aurora» Стр. 19.

нужно искать божественной мудрости. Міросозерцаніе Беме символическое. Весь видимый міръ есть лишь символъ внутренняго міра. «Die ganze aussere sichtbare Welt mit all ihrem Wesen ist eine Bezeichnung oder Figur der inneren geistlichen Welt; alles was im Innern ist, und wie es in der Wirkung ist, also hats auch seinen Character ausserlich».\*) Физическія свойства означаютъ духовныя. Предисловіе къ величайшему творенію Беме «Mysterium magnum» начинается съ утверждженія, что видимый міръ — символъ невидимаго духовнаго міра. «Die sichtbaren empfindlichen Dinge sind ein Wesen des Unsichtbaren; von dem Unsichtlichen, Unbegreiflichen ist kommen das Sichtbare, Begriefliche».\*\*\*) Міръ есть символъ Бога. «Diese Welt ist ein Gleichniss nach Gottes Wesen, und ist Gott in einem erdischen Gleichniss offenbar».\*\*\*\*) Познаніе Бога есть рожденіе Бога въ душѣ. Такое познаніе возможно лишь черезъ просвѣтленіе души Духомъ Божіимъ. Беме отлично понимаетъ границы человѣческаго познанія, онъ говорить о глупости человѣческой мудрости. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ имѣть очень высокое понятіе о познаніи. Познаніе Бога — обязанность человѣка, для этого онъ созданъ. Беме — символистъ, но онъ не идеалистъ въ смыслѣ нѣмецкаго идеализма XIX в. Онъ — реалистъ. Онъ не утерялъ живой связи съ реальнымъ бытіемъ, не замкнулся еще въ міръ отвлеченной отъ бытія мысли и міръ субъективныхъ переживаній. Созерцаніе Беме — реалистично-символическое. Познаніе духовнаго міра для него было пребываніемъ въ духовномъ мірѣ, жизнью въ немъ. Бытіе не превратилось для него въ объектъ, противостоящій субъекту. Познаніе совершается въ самомъ бытіи, есть событие внутри бытія.

---

\*) B. IV. «De signatura Rerum». стр. 346.

\*\*) V. B. Стр. 3.

\*\*\*) См.. VI. B. «De incarnatione Verbi». Стр. 319.

Гнозисъ Беме быль опытный и жизненный, онъ возникъ изъ муки о судьбѣ человѣка и міра. У Беме была дѣтски чистая, добрая, сострадательная душа. Но его чувство міровой жизни было суровое, не сентиментальное. Основная его интуїція бытія была интуїція огня. Въ этомъ онъ родственъ Гераклиту. У него было необычайно острое и сильное чувство зла въ міровой жизни. Повсюду видить онъ борьбу противоположныхъ началъ, борьбу свѣта и тьмы. По ощущенію силы зла и борьбы Бога и діавола, свѣта и тьмы онъ близокъ къ истокамъ реформаціи, къ опыту Лютера.\*). Бога чувствуетъ онъ не только какъ любовь, но и какъ гнѣвъ, ярость. Онъ ощущаетъ въ Богѣ горькое и терпкое качество. Тутъ качества физическія означаютъ и качества духовныя. Онъ видитъ темную природу въ самомъ Божествѣ, ирраціональную безну. Беме по своему чувству жизни стоитъ уже у порога новаго времени. Корнями своими онъ уходитъ еще въ средневѣковье, ему свойственъ средневѣковой мистической реализмъ. Но въ немъ уже бурлитъ кровь человѣка реформаціи и ренессанса. У него есть ренессансское обращеніе къ космической жизни, къ природѣ, и самосознаніе человѣка болѣе высокое, чѣмъ средневѣковое. По динамизму свое-го міросозерцанія, по интересу къ генезису и становленію, по чувству борьбы противоположныхъ началъ, по основной для него идеѣ свободы Беме человѣкъ новаго времени. Міръ не созерцается уже имъ, какъ вѣковѣчный статический порядокъ, какъ неподвижная іерархическая система. Міровая жизнь есть борьба, становленіе, огненный динамической процессъ. Это совсѣмъ не походитъ на міросозерцаніесв.Фомы Аквината и Данте. Глубже, чѣмъ люди средневѣковья, задумался Беме надъ

\*) На это вѣрно указываетъ Barnkam въ своей книгѣ «Luther und Boehme» хотя онъ и преувеличиваетъ родство Беме съ Лютеромъ.

проблемой происхождения зла, надъ проблемой теодицеи. Его очень мучалъ вопросъ, какъ Богъ могъ создать міръ, предвидя зло и страданія. Отъ зла и муки міровой жизни, отъ гнѣва и ярости Отца искалъ онъ спасенія въ сердцѣ Сына, Іисуса. Былъ моментъ, когда Беме казалось, что Богъ ушелъ изъ злого міра и онъ ищетъ близкаго Бога. Какъ совершенно вѣрно говорить Койрэ, Беме изошелъ изъ мученій надъ проблемой зла и искалъ прежде всего спасенія, а потомъ уже познанія.\*)  
Какъ понять зло при Абсолютности Божества? Какъ спастись отъ зла и отъ гнѣва, отъ ярости Божества, не раскрывшагося еще въ Сынѣ, какъ Любовь? Беме роднить со старыми гностиками его мученіе надъ проблемой зла. Но рѣшеніе его отличается отъ гностического своимъ несоизмѣримо болѣе христіанскимъ характеромъ. Во всякомъ случаѣ, Беме принадлежалъ къ той глубокой породѣ людей, которые ранены зломъ и мукой міровой жизни. Беме первый въ исторіи мысли новаго времени дѣлаетъ открытие, которое будетъ потомъ играть огромную роль въ нѣмецкомъ идеализмѣ, — все можетъ раскрываться лишь черезъ другое, черезъ сопротивленіе. Свѣтъ не можетъ раскрыться безъ тьмы, добро безъ зла, духъ безъ сопротивленія матеріи.

## II.

Беме хочетъ рѣшить вопросъ, который беспокоилъ многихъ философовъ: какъ возможенъ переходъ отъ Бога къ міру, отъ единаго къ множественному, отъ вѣчности къ времени? Но онъ задавался и болѣе дерзновеннымъ вопросомъ: какъ произошла Божественная Троичность, какъ изъ Божественного Ничто, изъ Абсолютнаго стало возмож-

---

\*) См. А. Коурѣ. «La philosophie de Jacob. Boehme». стр. 30 и 25.

нымъ твореніе міра, какъ появился Творецъ, какъ раскрывалась Личность въ Богъ? Абсолютное аподафатической теологии и метафизики не можетъ быть Творцомъ міра. Богъ — Творецъ катафатической теологии соотносителенъ съ твореніемъ, съ человѣкомъ. Такъ чыло уже у Энхардта\*) Раскрытие Бемевскаго ученія о Троичности сейчасъ не входить въ мою задачу, тема моего этюда ограничена. Формулировки Беме въ этомъ отношеніи не всегда отличаются точностью и не удовлетворять догматика. Но сильно у него то, что онъ повсюду въ мірѣ и человѣкѣ видитъ троичное начало, отраженіе Божественной Троичности. Ортодоксальную теологію всегда смущало то, что Беме учили о теогоническомъ процессѣ, о богорожденіи, о движеніи въ Богъ. Его пониманіе Бога было въ высшей степени динамическимъ. Христіанскія теологические системы выработали ученіе о Богѣ, пользуясь категоріями мысли греческой философіи. Такъ, ученіе о Богѣ, какъ о чистомъ актѣ, не заключаютъ

---

\*) Это прекрасно выражено у Валентина Вейгеля: «Gott ist in sich selber einig und hat keinen Namen. Er wird aber entweder für sich selbst, absolute, betrachtet, ohne alle Kreaturen, wie er in seiner verbergenen Einigkeit ist, oder respect creaturarum, wie er sich hält und erzeugt in der Offenbarung mit seiner Kreatur. Absolute, allein und für sich selbst, ohne alle Kreatur, ist und bleibt Gott personlos, zeitlos, stättelos, wirkunglos, willenlos, affektlos und also ist er weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist, er ist die Ewigkeit selber ohne Zeit, er schwebt und wohnt in sich selber an jedem Ort, er wirkt nichts, will auch nichts, begehrт auch nichts. Denn was sollte er wirken, begehren oder wollen? Ist er doch mit seiner seligen Ruhe und Ewigkeit das vollkommene All, es ist ihm alles gegenwärtig und nichts Zukünftig noch vergangen, darum begehrт er nichts, darum hofft er nichts, er bezitzt alle Dinge in sich selber, und ist seines Dinges bedürfrig. Aber respektive d. i. in, mit und durch die Kreatur wird er persoenlich, wirkend, wollend, begehrend, nimmt Affecta an sich, oder lässt sich unserthalben Personen und Affecte zuschreiben. Da wird er zum kl. Geiste und ist selber der kl. Geist, er will, wirkt und schafft alle Dinge und ist alle Dinge, er ist aller Wesen Wesen, aller Lebendigen Leben, aller Lichter Licht, alle Weisen Weisheit, aller Vermoegenden Vermoegen». «Deutsche Froemigkeit, Stimmen deutscher Gottesfreunde». Verlegt bei Diederischs 1917, стр. 183.

щемъ въ себѣ никакой потенціи, построено цѣликомъ на Аристотелѣ. Ученіе о неподвижномъ, самодовольномъ, статическомъ Богѣ христіанская теология взяла не изъ Библіи, не изъ христіанского откровенія, а изъ Порменида, Платона, Аристотеля. Въ ней отразилась статичность греческой онтологіи. Неподвижный Богъ, Богъ какъ чистый актъ, есть Богъ — понятіе, а не Богъ-жизнь. Преобладающая теологическая доктрина лишаетъ Бога внутренней жизни, отрицає въ Богѣ всякий процессъ, уподобляеть Его неподвижному камню. Это идея идолопоکлонническая. Не таковъ Богъ Библіи, Богъ Откровенія. Онъ полонъ внутренней жизни и драматизма, въ немъ есть движение. Трагедія въ Богѣ и есть библейское и миѳологическое, хотя и не теологическое, пониманіе Бога. Богъ, переживающій крестную муку и страсти, Богъ, приносящій жертву любви есть Богъ движущійся, а не неподвижный. Движеніе въ Богѣ признавалъ въ извѣстномъ смыслѣ и Бл. Августинъ. Л. Блуа опредѣлялъ Бога, какъ одинокаго и непонятаго страдальца, и былъ болѣе правъ, чѣмъ Фома Аквинатъ. Огромное значеніе Беме въ томъ, что онъ послѣ господства греческой философіи и средневѣковой схоластики съ ихъ статическимъ богопониманіемъ вносить динамический принципъ въ пониманіе Бога, т. е. видѣть внутреннюю жизнь въ Богѣ, трагизмъ свойственный всякой жизни. И это было связано у Беме съ тѣмъ, что онъ съ одной стороны питался Библіей и медитировалъ надъ ней, свободный отъ категорій греческаго мышленія, а съ другой стороны внесъ въ свое созерцаніе Бога опытъ о злѣ міровой жизни и о раздирающихъ міръ противорѣчіяхъ, о борьбѣ свѣта и тьмы, сладкаго и горькаго, любви и ярости. Беме былъ новой душой, которая стала лицомъ къ лицу передъ проблемой зла, но не могла уже покорно склониться и ограничиться сознаніемъ своей грѣ

ховности. Онъ дерзновенно хотѣлъ познать происхожденіе и смыслъ зла. Въ этомъ онъ былъ гностикомъ. Онъ видѣлъ темное начало въ самыхъ первоистокахъ бытія, глубже самого бытія. Онъ принужденъ допустить темное начало въ самомъ Божествѣ, и положительный смыслъ самого существованія зла, которое его такъ мучило. Но онъ не впадаетъ въ манихейско-гностической дуализмъ, въ двубожіе. Безъ зла добро не можетъ быть познано. Черезъ зло открывается добро. По характеру своего мышленія о вещахъ божественныхъ Беме не неоплатоникъ, какъ большинство христіанскихъ мистиковъ. Беме также совсѣмъ не монистъ и учить онъ совсѣмъ не обѣ эманациі. У него повсюду воля и противорѣчіе. Нравственное чувство зла у Лютера превратилось у Беме въ метафизическое. Метафизика Беме волюнтаристическая, а не интеллектуалистическая, какъ метафизика греческая и средневѣковая. Волюнтаризмъ Беме есть новое начало, внесенное имъ въ философію и его будетъ дальше развивать нѣмецкая философія. Только Бемевскій волюнтаризмъ и сдѣлалъ возможной философію свободы. Весь Беме насыщенъ магической волей, которая въ первоосновѣ своей еще темная и ирраціональная. Беме до конца серьезно отнесся къ проблемѣ зла и подошелъ къ ней не педагогически и моралистически, не съ точки зрењія водительства младенцевъ. Бытіе для него есть огненный токъ. И огонь этотъ въ тьмѣ — холодный и обжигающій. «Ein jedes Leben ein Feuer ist». \*) Огонь есть воля. Алчущая, голодная воля есть первооснова бытія. Навстрѣчу ей идетъ свѣтъ и любовь. Потенціальная тьма есть въ самой глубинѣ бытія, въ самомъ Божествѣ.\*\*) Она связана съ меонической свободой.

---

\*) См. III. В. «Dic drei Principien göttlichen Wesens». стр. 385.

\*\*) Англійскій послѣдователь Беме Портеджъ говоритъ объ «окѣ Ungrund'a изъ вѣчности». См. его «Theologia Mystica».

Таинственное ученіе Беме объ Ungrund'ѣ, о безднѣ, безосновной, темной и ирраціональной, предшествующей бытію, есть попытка отвѣтить на основной вопросъ всѣхъ вопросовъ, вопросъ о возникновеніи міра и возникновеніи зла. Все ученіе Беме оба Ungrund'ѣ такъ переплетается съ ученіемъ о свободѣ, что ихъ невозможно раздѣлить, это одно и тоже ученіе. И я склоненъ истолковывать Ungrund, какъ изначальную, не детерминированную даже Богомъ меоническую свободу\*). Мы увидимъ, что ученіе Беме объ Ungrund'ѣ не отличается четкостью, свойственной понятію. Но къ нему и не слѣдуетъ съ этимъ требованіемъ подходить, такого понятія объ Ungrund'ѣ быть не можетъ, это область, лежащая за предѣлами рациональныхъ понятій. Въ какомъ отношеніи находится ученіе Беме къ традиціонной рациональной теологии, которая не хочетъ знать ничего соответствующаго Ungrund'у? Я всегда думалъ, что теодицея, выработанная господствующими системами рациональной теологии, превращаетъ отношенія между Богомъ и міромъ въ комедію, въ игру Бога съ самимъ собой, и она отражаетъ древнее рабство человѣка, его подавленность и испуганность. Это — онтологія гѣрха. Беме же хочетъ понять тайну міротворенія, какъ трагедію, трагедію не только человѣка, но и Бога. Рациональную, катафатическую теологію спасаетъ только то, что въ извѣстный моментъ она превращается въ теологію апофатическую и утверждаетъ, что мы стоимъ передъ тайной непостижимой и неизреченной, передъ которой мы должны склониться. Но катафатическая теология слишкомъ поздно прибѣгаєтъ къ тайнѣ, какъ къ единственному спасенію и выходу, послѣ того какъ она все уже настолько рационализировала, что стало невозможно дышать. Теология разомъ и

---

\*\*\*) Нечто въ смыслѣ *иѣ ѿу*, а не *оѣх ѿу*,

слишкомъ далеко заходить въ раціоналізації божественныхъ тайнъ и слишкомъ рано провозглашаетъ запрѣтъ для познанія, утверждаетъ агностицизмъ. Въ этомъ она отличается отъ теософіи, которая и болѣе признаетъ ирраціональность и таинственность божественныхъ вещей и болѣе допускаетъ возможность безконечнаго движенія въ познаніи этихъ тайнъ, но познаніи не черезъ понятія. Теологія же оперируетъ по преимуществу понятіями, особенно школьная католическая теология, прекрасно разработанная. Я называю комедіей слѣдующую концепцію раціональной, катафатической теологии. Богъ совершенный и неподвижный, ни въ чемъ не нуждающійся, самодовольный, всесильный, всевѣдущій и всеблагій сотворилъ міръ и человѣка для собственного прославленія и для блага творенія. Актъ міротворенія ничѣмъ не былъ вызванъ и не отвѣчалъ никакой потребности Бога, онъ былъ порожденіемъ чистаго свободнаго произволенія, онъ ничего не прибавилъ къ божественному бытію и ничѣмъ его не обогатилъ. Богъ надѣлилъ тварь, человѣка роковымъ свойствомъ свободы, видѣть въ свободѣ достоинство своего творенія и подобіе себѣ. Человѣкъ дурно воспользовался своей свободой, возсталъ на своего Творца, отпалъ отъ Бога и въ паденіи своеемъ повлекъ за собой все твореніе. Человѣкъ, нарушившій волю Бога подпалъ проклятію и власти закона. Вся тварь стенаєтъ и плачетъ. Таковъ первый актъ. Во второмъ актѣ начинается искупленіе и происходитъ богооплощеніе для спасенія твари. Образъ Творца смыняется образомъ Спасителя. Но замѣчательно, что вся эта космологія и антропологія построена по принципу чистаго монотеизма, безъ всякаго отношенія ко Христу и до откровенія о Пресвятой Троицѣ. Это есть дуалистический тезизмъ, ничего не знающій о Троичности Божества, знающій лишь монархическое ученіе о Богѣ, т. е.

ученіе не христіанское. Комедія или игра Бога съ самимъ собой тутъ заключается въ томъ, что Богъ, надѣляя человѣка свободой, въ своемъ все-вѣрїнїи зналъ всѣ послѣдствія этой свободы — грѣхъ, зло, міровую муку и страданіе, вѣчную гибель и вѣчныя адскія мученія неопредѣленнаго и, повидимому, огромнаго количества существъ имъ сотворенныхъ для блага. Человѣкъ оказывается ничтожной игрушкой, получающей свободу извнѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ на него возлагается непомѣрная отвѣтственность. Онъ великъ только въ своемъ паденіи. Для Бога все происходитъ въ вѣчности и въ актѣ міровторенія, въ вѣчности же предопредѣлены и временные и вѣчныя мученія. Это неизбѣжно ведеть къ ученію о предопредѣленіи однихъ къ спасенію, другихъ же къ вѣчной гибели, къ ученію, къ которому уже склонялся Бл. Августинъ и которое до конца довелъ Кальвинъ. Богъ сотворившій человѣка, предопредѣлилъ его къ вѣчной гибели, ибо знаетъ послѣдствія свободы, знаетъ, что изберетъ человѣкъ. Свободу человѣкъ получилъ отъ Бога, онъ не отъ себя ее имѣть и свобода эта цѣликомъ находится во власти Бога, цѣликомъ имъ детерминирована, т. е. въ концѣ концовъ фиктивна. Богъ ждетъ отвѣта отъ твари на свой призывъ, чтобы тварь полюбила Бога и зажила божественной жизнью, но Богъ ждетъ отвѣта отъ самого себя, играетъ съ самимъ собой, ибо самъ надѣляетъ свободой и самъ знаетъ послѣдствія этой свободы, она для него проницаема. Проблема Ив. Карамазова ставится на большей глубинѣ и переносится въ вѣчность. Рѣчь идетъ не о слезинкѣ ребенка во временной земной жизни, а о мукахъ и временныхъ и вѣчныхъ огромнаго количества живыхъ существъ, получившихъ роковой даръ свободы отъ Бога, знающаго, что значитъ этотъ даръ и къ чему онъ приводить. Сотеріологія традиціонныхъ теологическихъ системъ легко мо-

жеть быть истолкована, какъ недостойное исправленіе Богомъ содѣянной имъ ошибки и при томъ принимающее форму уголовнаго процесса. Раціональная катафатическая теология, забывая въ своей космологіи и антропологіи о Богѣ Троичномъ, о Христѣ, о Богѣ Любви и Жертвы и относя тайну христіанскаго откровенія къ части обѣ искупленія, а не о міротвореніи, не можетъ возвыситься надъ этой божественной комедіей и строить фиктивную теодицею. Теологическое учение о свободѣ воли носить педагогической, морально-юридической характеръ и въ первозданную тайну свободы не проникаетъ. Оно нужно лишь для того, чтобы было кого наказывать. Въ такого рода концепціи безнадежно перемѣшаны моменты апофатические и катафатические. Я. Беме былъ одинъ изъ немногихъ дерзавшихъ возвыситься надъ этой раціональной катафатической теологіей и понять тайну міротворенія, какъ трагедію, а не комедію. Онъ учитъ не только о процессѣ космогоническомъ и антропогоническомъ, но и о процессѣ теогоническомъ. Но теогонія совсѣмъ не значитъ, что Богъ имѣеть начало, возникаетъ во времени, не значитъ, что онъ становится въ міровомъ процессѣ, какъ у Фихте или Гегеля, это значитъ, что внутренняя вѣчнай жизнь Бога раскрывается, какъ динамической процессъ, какъ трагедія въ вѣчности, какъ борьба съ тьмой небытія. Ученіе обѣ Ungrund-ѣ и свободѣ и есть дерзновенная попытка понять міротвореніе изъ внутренней жизни Божества. Міротвореніе причастно къ внутренней жизни Божественной Троичности, оно не можетъ быть для нея совершенно виѣшнимъ. Начало зла пріобрѣтаетъ дѣйствительную серьозность и трагизмъ. Космогонія и антропогонія Беме насыщены христіанскимъ откровеніемъ, онѣ не остаются ветхозавѣтными, онѣ въ новозавѣтномъ свѣтѣ, въ свѣтѣ Христовомъ. Беме учитъ о серьезному Quell des

Abgrundes\*), о мукѣ въ темной безднѣ, которую свѣтъ Христовъ долженъ побѣдить.

### III.

Ученіе Беме объ Ungrundѣ не сразу опредѣлилось, его еще нѣтъ въ «Aurora». Оно раскрыто главнымъ образомъ въ «De Signatura Rerum» и въ «Mysterium magnum». Оно отвѣчаетъ потребности Беме постигнуть тайну свободы, происхожденіе зла, борьбу тьмы и свѣта. Въ III главѣ «De Signatura Rerum», которая называется «Vom grosser Mysterio aller Wesen»; Беме говоритъ: «Ausser der Natur ist Gott ein Mysterium, versteht in dem Nichts; denn ausser der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungrundlich Auge, das nichts stehet oder siehet, denn es ist der Ungrund und dasselbe Auge ist ein Wille, versteht ein Sehnen noch der Offenbarung, das Nichts zu finden».) Такимъ образомъ Ungrund есть ничто, безосновное око вѣчности, и вмѣстѣ съ тѣмъ воля, безосновная, бездонная, недетерминированная воля, Но это — ничто, которое есть «ein Hunger zum Etwas».) Вмѣстѣ съ тѣмъ Ungrund есть «свобода.\*\*) Въ тѣмѣ Ungrund-а возгорается огонь и это есть свобода, свобода меоническая, потенциальная. По Беме свобода противоположна природѣ, но природа произошла отъ свободы. Свобода подобна ничто, но отъ нея происходитъ что-то. Голодъ свободы, безосновной воли къ чемуто долженъ быть насыщенъ. «Das Nichts macht sich in seiner Lust aus der Freiheit in der Finsterniss des Todes offenbar, denn das Nichts will nicht ein Nichts sein, und kann nicht ein Nichts sein».) Свобода Ungrund-а не есть ни свѣтъ,

\*) См. IV. B. «Vom dreifachen Leben des Menschen». Стр. 25.

\*\*) См. B. IV. Стр. 284-5.

\*\*\*) B. IV. Стр. 286.

\*\*\*\*) IV. Стр. 287, 288 и 289.

\*\*\*\*\*) B. IV. Стр. 406.

ни тьма, ни добро, ни зло. Свобода лежить въ тьмѣ и жаждетъ свѣта. И свобода есть причина свѣта. «Die Freiheit ist und stehet in der Finsterniss, und gegen der finstern Begierde noch des Lichts Begierde, sie ergreifet mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greifet nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen, denn sie schleusst sich mit Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss».\*.) Беме апофатически и антиномически описываетъ мистерию, происходящую въ глубинѣ бытія, въ той глубинѣ его, которая соприкасается съ изначальнымъ ничто. Въ тьмѣ возгорается огонь и брезжитъ свѣтъ, ничто становится чѣмъ-то, безосновная свобода порождаетъ природу. И происходитъ два процесса: «Die Freiheit ist des Lichts Ursache, und die Impression der Begierde ist der Finsterniss und der peinlichen Quael Ursache. So ferstehet nun in diesen zwei ewige Anfange, als zwei Principia: eines in der Freiheit in Lichte, des andre in der Impression in der Pein und Quaal der Finsterniss; ein jedes in sich selber wohnend».\*\*\*) Свобода, какъ ничто, меонъ, не имѣть въ себѣ сущности.\*\*\*\*) Быть можетъ впервые въ исторіи человѣческой мысли Беме увидѣлъ, что въ основѣ бытія и до бытія лежить безосновная свобода, страстное желаніе ничего стать чѣмъ то, тьма, въ которой загорается огонь и свѣтъ, т. е. онъ явился обоснователемъ своеобразнаго метафизического волюнтаризма, невѣдомаго мысли средневѣковой и античной.\*\*\*\*) Воля, т. е. свобода, есть начало всего. Но Беме мыслить такъ, какъ будто-бы Ungrund, безосновная воля лежить въ глубинѣ Божества и до Божества. Ungrund есть и Божество апофатической теоло-

\*) См. В. IV. Стр. 428.

\*\*) В. IV. Стр. 429.

\*\*\*) В. IV. Стр. 429.

\*\*\*\*) Элементы волюнтаризма были у Дунсъ Скотта, но совсѣмъ по иному, чѣмъ у Беме.

гіи и вмѣстѣ съ тѣмъ бездна, свободное ничто глубже Бога и виѣ Бога. Въ Богѣ есть природа, принципъ отличный отъ Него. Перво-Божество, Божественное Ничто — по ту сторону добра и зла, свѣта и тьмы. Божественный *Ungrund* — до возникновенія въ вѣчности Божественной Троичности. Богъ порождаетъ, реализуетъ себя изъ Божественного Ничто. Это есть путь богомыслія родственный тому, на которомъ Мейстеръ Экхардтъ дѣлаетъ различіе между *Gottheit* и *Gott*. *Gott*, какъ Творецъ міра и человѣка, соотносителенъ съ твореніемъ, Онъ порождается изъ глубины *Gottheit*, неизреченаго Ничто. Эта идея лежитъ въ глубинѣ германской мистики. Такой путь богомыслія неизбѣжно опредѣляется апофатической теологіей. Все, что Беме говоритъ о Божественномъ *Ungrundѣ*, относится къ теологіи апофатической, а не катафатической. Ничто глубже и изначальнѣе чего - то, тьма \*) глубже и изначальнѣе свѣта, свобода глубже и изначальнѣе всякой природы. Богъ катафатической теологіи есть уже что-то и Онъ означаетъ мышеніе о вторичномъ. «*Und der Grund derselben Tinktur ist die göttliche Weisheit; und der Grund der Weisheit ist die Dreieheit der ungrundlichen Gottheit, und der Grund der Dreieheit ist der einzige unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist des Nichts.*» (Курсивъ мой. Н. Б.) \*\*) Это и есть теогонический процессъ, процессъ богорожденія въ вѣчности, въ вѣчной мистеріи, которая описывается по методу апофатической теологіи. Именно потому это и менѣе еретично, чѣмъ кажется исключительнымъ сторонникамъ катафатической, т. е. рационализированной теологіи. Созерца-

\*) Тьма тутъ не есть еще зло.

\*\*) См. В. IV. «*Von der Gnadenwahl*». Стр. 504.

ніе Беме лежить глубже всѣхъ утвержденій вторичной и рационализированной катафатики. Беме утверждаетъ путь отъ вѣчной основы природы, отъ свободной воли Ungrund-а, т. е. Безосновности, къ природной основѣ души.\*). Природа всегда вторична и производна. Свобода, воля не есть природа. Свобода не сотворена. «Wenn ich betrachte, was Gott ist, so sage ich: Er ist das Eine gegen Kreatur, als ein ewig Nichts; er hat weder Grund, Anfang noch Staette; und besitzet nichts, als nur sichselber: er ist der Wille des Ungrundes, er ist in sich selber nur Eines: er bedarf keinen Raum noch Ort: er gebaret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich: er ist keinem Dinge gleich oder ahnlich, und hat keinen sonderlichen Ort, da er wohne,: die ewige Weisheit oder Verstand ist seine Wohne : er ist der Wille der Weisheit, die Weisheit ist seine Offenbarung»\*\*). Богъ рождается вездѣ и всегда, онъ есть и основа и безосновность.

Ungrund нужно понимать прежде всего какъ свободу, свободу во тьмѣ. «Darum so hat sich der ewige freie Wille in Finsterniss, Pein und Quaal, sowohl auch durch die Finsterniss in Feuer und Lichte, und in eine Fremdenreich eingefuhret, auf dass das Nichts in Etwas erkannt werde, und dass es ein Spiel habe in seinem Gegenwillen, dass ihm der freie Wille des Ungrundes in Grunde offenbar sei, denn ohne Boses und mochte kein Grund sein»\*\*\*). Свобода коренится въ ничто, въ меонѣ, она и есть Ungrund, «Der freie Wille ist aus keinem Anfange, auch aus keinem Grunde in nicts gefasset, oder durch etwas geformet... Sein rechter Urstand ist im Nichts.»\*\*\*\*) Свободная воля имѣть въ

---

\*) См. В. IV. Стр. 607.

\*\*) См. В. V. «Mysterium magnum». Стр. 7.

\*\*\*) См. А. V. стр. 162.

\*\*\*\*) См. В. V. стр. 164.

себѣ добро и зло, любовь и гнѣвъ. «Darum hat der freie Wille sein eigen Gericht zum Guten oder hat Bosen in sich, er hat sein Gericht in sich, er hat Gottes Liebe und Zorn in sich. \*) Свободная воля имѣть также въ себѣ свѣтъ и тьму. Свободная воля въ Богѣ есть Ungrund въ Богѣ, ничто въ Немъ. Беме даетъ глубокое истолкованіе истинѣ о свободѣ Бога, которую признаетъ и традиціонная христіанская теология. Онъ учитъ о свободѣ Бога глубже Дунсь Скотта. «Der ewige Gottliche Versand ist ein freier Wille, nicht von Etwas oder durch Etwas entstanden, er ist selbst eigener Sitz und wohnet einig und allein in sich Selber, unergriffen von etwas, denn ausser und nur ihm ist nichts, und dasselbe Nichts ist einig, und ist ihm doch auch selber als ein Nichts. Er ist ein einiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch ferne, weder hoch noch niedrig, sondern er ist Alles, und doch als ein Nichts».\*\*) Для Беме хаосъ есть корень природы, хаосъ, т. е. свобода, Ungrund, воля, ирраціональное начало. Въ самомъ Божествѣ есть безосновная воля, т. е. ирраціональное начало. Тьма и свобода у Беме всегда соотносительны и сопряжены. Свобода есть самъ Богъ и она была въ началѣ всѣхъ вещей. «Darum sagen wir recht, es sei Gottes, und die Freiheit (welche den Willen hat) sei Gott selber; denn es ist Ewigkeit, und nichts weiters. Erstlich ist die ewige Freiheit, die hat den Willen, und ist selber der Wille». \*\*\*) Беме повидимому первый въ исторіи человѣческой мысли поставилъ свободу въ первооснову бытія, глубже и первичнѣе всякаго бытія, глубже и первичнѣе самого Бога. И это было чревато огромными послѣдствіями для исторіи мысли. Такое пониманіе первичности свободы при-

---

\*) См. В. V. Стр.

\*\*) В. V. Стр. 193.

\*\*\*) В. VI. «Psychologia vera». Стр. 7.

вело бы въ ужасъ и греческихъ философъ и средневѣковыхъ схоластиковъ. Этимъ раскрывается возможность совершенно иной теодицеи и антроподицеи. Первичная мистерія бытія есть возжиганіе свѣта въ темной свободѣ, въ ничто и отверденіе міра изъ этой темной свободы. Чудесно говорить Беме объ этомъ въ «Psychologia vera»: «Denn in der Finsterniss ist der Blitz, und in der Freiheit das Licht mit der Majestat. Und ist dieses nur das Scheiden, dass die Finsterniss materialisch macht, da doch auch kein Wessen einer Begreiflichkeit ist; sondern finster Geist und Kraft, eine Erfullung der Freiheit in sich selber, verstehe in Begehren, und nicht ausser: denn ausser ist dir Freiheit».\*.) Есть двѣ воли — одна въ огнѣ, другая въ свѣтѣ.\*\*) Огонь и свѣтъ — основные символы у Беме. «Denn die Finsterniss hat kalt Feuer, so lange bis es die Angst erreicht, denn entzundet sich-s in Hitze.\*\*\*) Огонь — начало всего, безъ огня ничего не было бы, былъ лишь Ungrund. «Und ware Alles ein Nichts und Ungrund ohne Feuer».\*\*\*\*) Переходъ отъ небытія къ бытію совершается чрезъ возгораніе огня изъ свободы. Въ вѣчности есть изначальная воля Ungrund-а, которая вѣдь природы и до природы. Фихте и Гегель, Шопенгауэръ и Гартманъ произошли отсюда, хотя они и дехристіанизировали Беме. Германская идеалистическая метафизика прямо отъ Ungrund-а, отъ безсознательного, отъ первичнаго акта свободы переходитъ къ міровому процессу, а не къ Божественной Троичности, какъ у Беме. Первомистерія бытія по Беме заключается въ томъ, что ничто ищетъ чего-то. «Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet ober einen ewigen Anfang, als eine Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas: und da doch

\*) B. VI. Стр. 14.

\*\*) B. VI. Стр. 15.

\*\*\*) B. VI. Стр. 60.

\*\*\*\*) B. VI. Стр. 155.

аuch Nichts ist, das Etwas gebe; sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch Nichts ist als bloss eine begehrende Sucht.\*) Ученіе Беме о свободѣ не есть психологическое и этическое ученіе о свободѣ воли, а есть метафизическое учение о первоосновѣ бытія. Свобода у него есть не обоснованіе нравственной отвѣтственности человѣка и не урегулированіе отношеній человѣка къ Богу и ближнему, а объясненіе генезиса бытія и вмѣстѣ съ тѣмъ генезиса зла, какъ проблемы онтологической и космологической.

Зло произошло отъ дурного воображенія, *Imagination*. Магія воображенія играетъ огромную роль въ міровоззрѣнніи Беме. Черезъ него и міръ былъ сотворенъ и паденіе діавола въ мірѣ произошло. Паденіе творенія для Беме рѣшается не въ человѣческомъ, а въ ангельскомъ мірѣ, міръ человѣческій возникаетъ позже и долженъ исправить дѣло совершенное падшимъ ангеломъ. Паденіе Люцифера Беме опредѣляетъ такъ: «Denn Lucifer ging aus der Ruhe seiner Hierarchie aus, in die ewige Unruhe.\*<sup>2</sup>\*\*) Происходитъ смѣщеніе іерархического центра, нарушеніе іерархического порядка. Вотъ какъ описываетъ Беме паденіе: «Dass sich der frei Wille im Feuerspiegel besah, was er ware, dieser Glanz machte ihn beweglich, dass er sich noch den Eingeschafsten des Centri bewegte, welche zuhand anfingen zu qualificieren. Denn die herbe strenge Begierde, als die erste Gestalt oder Eigensehaft, impressete sich, und erweckte dem Staehel und die Angstbegierde: also ueberschattete dieser Schoene Stern sein Licht, und machte sein Wesen ganz herb, rauh und streng; und ward seine Sanftmuth und recht englische Eigenschaft in ein ganz Streng, rauh, finster Wesen verwandelt: da war es geshehen um den schonen Morgenstern, und wie er that, thaten

\*) B. VI. «Mysterium pansophicum». Стр. 413.

\*\*) B. V. «Mysterium magnum». стр. 61.

auch seine Legionen: das ist sein Fall».\* ) Грѣхопаденіе произошло отъ темнаго желанія, отъ похоти, отъ дурнаго воображенія, отъ темной магіи воли \*\* ) Описываетъ грѣхопаденіе Беме всегда миѳологически, никогда не въ ясныхъ понятіяхъ. Діаволь испытываетъ огненную муку во тьмѣ отъ своего ложнаго желанія (Begierde). Безъ Бемевскаго ученія объ Ungrund'ѣ и о свободѣ непонятно происхожденіе грѣхопаденія и зла. Паденіе и зло для Беме есть космическая катастрофа, моментъ міротворенія, космогонического и антропогонического процесса, результатъ борьбы противоположныхъ качествъ, тьмы и свѣта, ярости и любви. Катастрофы предшествуютъ возникновенію нашего міра, до нашего эона были иные эоны. Зло имѣть и положительный смыслъ въ возникновеніи космоса и человѣка. Зло есть тѣнь добра, свѣтъ предполагаетъ существованіе тьмы. Свѣтъ, добро любовь для своего раскрытия нуждаются въ противоположномъ началѣ, въ сопротивленіи. Самъ Богъ имѣть два лика, ликъ любви и ликъ гнѣва, свѣтлый и темный ликъ. «Den der heiligen Welt Gott und der finstern Welt Gott sind nicht zween Gotter; es ist ein einiger Gott; er ist selber alles Wesen, er ist Boeses und Goutes, Himmel und Holle, Licht und Finsterniss, Ewigkeit und Zeit, Anfang, und Ende: wo seine Liebe in einem Wesen verbargen ist allda ist sein Zorn offenbar».\* \*\* ) И дальше: «Die Kraft in Lichte ist Gottes Liebefeuer, und die Kraft in der Finsterniss ist Gottes Zornfeuer, und ist doch nur ein einig Feuer, theilet sich aber in zwei Prinzipia, auf dass eines in andern offenbar werde: denn die Flamme des Zornes ist die Offenbarung der grossen Liebe: in der Finsterniss wird das Licht erkannt, sonst ware es ihm nicht offenbar».\* \*\*\* )

\*) В. «Mysterium magnum». Стр. 41.

\*\*) В. IV. «De signature Rerum». Стр. 317-18.

\*\*\*) См. V. В. стр. 38.

\*\*\*\*) V. В. Стр. 38.

У Беме было геніальне ученіе о томъ, что Божія любовь въ темной средѣ превращается въ ярость, въ гнѣвъ, воспринимается ей такъ. Беме всегда мыслить противорѣчіями, антitezами, антиноміями. Всякая жизнь есть огонь, но огонь имѣеть двоякое проявленіе. «Der ewigen Leben zwei in zwierlei Quaal sind, und ein jedes stehet in seinem Feuer. Eines brennet in der Liebe im Freudenreich; das andere im Zorne, im Grimme und Wehe, und seine Materia ist Hoffart, Geiz, Neid, Zorn, Seine Quaal vergleicht sich einem Schwefel-Geist: denn Aufsteigen der Hoffart in Geiz, Neid und Zorn macht zusammen einen Schwefel, darinnen das Feuer brennet, und sich immer mit dieser Materia entzuendet».\* Христосъ на крестѣ претворилъ ярость въ любовь. «Am Kreuze musste Christus diesen grimmigen Zorn, welcher in Adams Essenz was aufgewacht, in sein heiliges, himmelsches Ens trinken, und mit der grossen Liebe in goettliche Freude verwandeln»\*\*. Пониманіе искупленія у Беме космогоническое и антропогоническое, какъ продолженіе міротворенія.

Шеллингъ, въ «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit», движется въ линіи Бемевскихъ идей объ «Ungrundъ и свободѣ, хотя онъ и не всегда вѣрно понимаетъ Беме. Совсѣмъ по Бемевски звучать слова Шеллинга: «Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ins Licht». Изначальное твореніе есть ничто иное, какъ рожденіе свѣта, какъ преодолѣніе тьмы. Чтобы добро изъ тьмы, изъ потенциального состоянія перешло въ актуальное состояніе, нужна свобода. Бытие для Шеллинга есть воля. Онъ первый въ нѣмецкой философіи развиваетъ Бемевский волонтизмъ. Вещи имѣютъ свое основаніе не въ самомъ Богѣ, а въ природѣ Бога. Зло возможно лишь потому, что въ Богѣ

\*) III. В. «Die drei Prinzipen göttlichen Wesens». Стр. 385.

\*\*) См. V. В. Стр. 133.

есть то, что не есть Богъ, есть безосновность въ Богъ, темная воля, т. е. *Ung rund*. Природа и для Шеллинга, какъ и для Беме, есть исторія духа, и для Шеллинга все, что усматривается въ природѣ, въ объективномъ мірѣ, проводится черезъ субъектъ. Идея процесса въ Богъ, теогоніи взята Шеллингомъ у Беме. Въ своей «*Philosophie der Offenbarung*» Шеллингъ рѣдаетъ героическое усилие преодолѣть нѣмецкій идеализмъ и прорваться къ философскому реализму. И Беме помогаетъ ему въ этомъ.\*)

\*) Въ послѣдній свой періодъ, періодъ «философіи миолоогіи и откровенія», Шеллингъ былъ обязанъ Беме основными своими идеями, но онъ былъ къ нему очень несправедливъ и высказывалъ сужденія, на которыхъ не имѣлъ правы. «Was dem Theosophismus zu Grunde lieget, wo er immer zu einer Wenigstens Materiale wissenschaftlichen oder Speculativen Bedeutung gelang — was neinentlich dem Theosophismus Jacob Böhmes zu Grunde liegt, ist das an sich anerkennenswerthe Bestreben, das Hervorgehen der Dinge aus Gott als einen wirklichen Hergang zu begriifen. Diess wass nun aber Jacob Böhme nicht anders zu bewerkstelligen, als indem er die Gottheit selbst in eine Art von Naturprocess vorwickelt. Das Eigenthümliche der positiven Philosophie besteht aber gerade darin, dass sie allen Process in diesem Sinne verwirft, in welchem nämlich Gott das nicht bloss logische, sondern wirkliche Resultat eines Process wäre. Positive Philosophie ist insofern vielmehr in direkten Gegen- satz mit allem und jedem theosophischem Bestreben». («Schellings Sämmtliche Werke». Zweite Abteilung. Dritter Band. «*Philosophie der Offenbarung*». B. I. 1858. S. 121). «Sowic J. Böhme über die Anfangs der Natur hinaus und ins Conkrte gcht, kann man ihm nicht mehr folgen; hier verliert sich alle Spur, und es wird stats ein vergebliches Bemuhn bleiben, ihn aus dem verrwarrenen Conzept seiner Anschaungen ins Reine zu schreibcn, wass man auch nacheinander Kantische, Fichtesche, naturphilosophische, zuletzt sager Hegelsche Begrieffe dazu anwendet». (Тамъ же стр. 124). «Dem Rationalismus kann nichts durch eine That, z. B. durch frei Schöpfung, entstehen, er kennt bloss wesentliche Verhältnisse. Alles folgt ihm bloss modo aeterno, ewiger d. h. bloss logischer Weise, durch immenente Bewegung... Der falschic Rationalismus nähert sich eben darum dem Theosophismus, der nicht weniger als jener im bloss substantialien Wissen gefangen ist; der Theosophismus will es wohl es wohl überwinden, aber es geling, ihm nicht, wie am deutlichsten an J. Böhme zu sehen. Wohl kaum hat je ein anderen Geist in der Glut dieses bloss substantialien Wissens so augehalten wie J. Bohme; offenbar ist ihm Gott unmittelbare Substanz der Welt; ein freies Verhältniss Gottes zu der Welt, eine frei Schöpfung will er zwar, aber kann sie nicht herausbringen. Obgleich er sich Theosophie nennt, also anspruch macht, Wissenschaft des Göttlichen zu sein, ist der Inhalt, zudem der Theosophismus es bringt, doch nur die substantialie Bewegung, und er stellt Gott nur in substantialller Bewegung dar. Der Theosophis-

теистическій монизмъ германской идеалистической философіи. Онъ созналъ, что пантеизмъ несовмѣстимъ со свободой. Пантеистическое отрицаніе зла ведеть къ отрицанію свободы. Основа зла по Шеллингу — въ высочайшемъ положительному. Зло есть безосновность существованія, т. е. связано съ *Unggrund'омъ*, съ потенціальной свободой. Все это бемевскіе мотивы. Но ближе къ Беме и созвучнѣе ему былъ Фр. Баадеръ, который былъ наименѣе отравленъ идеалистическимъ отрывомъ отъ бытія и который и пріобщилъ Шеллинга къ Беме. Фр. Баадеръ былъ католикъ, но католикъ очень свободный и очень сочувствовавшій восточному православію. Баадеръ съ замѣчательной ясностью и простотой оправдываетъ бемевское динамическое пониманіе Бога, допускающее въ божественной жизни генезисъ. Если бы не было генезиса въ самосознаніи Бога, то божественное са-

---

mus ist seiner Natur nach nicht minder ungeschicklich als der Rationalismus. Aber der Gott einer Wahhaft geschichtlichen und positiven Philosophie bewegt sich nicht, er handelt. Die substantielle Bewegung, in welcher der Rationalismus befangen ist, geht von einem negativen Prius, d. h. von einem nichtseienden aus, das sich erst ins Sein zu bewegen hat; aber die geschichtliche Philosophie geht von einem positiven, d. h. von dem seienden Prius aus, das sich nicht erst ins Sein zu bewegen hat, also nur mit vollkommener Freiheit, ohne irgendwie durch sich selbst dazu genötigt zu sein, ein Sein Setzt, und zwar nicht sein eigenes unmittelbar, sonder ein von seinem Sein verschiedenes Sein, in welchem jenes vielmehr negirt oder suspendirt als gesetzt, also jedenfalls nur mittelbar gesetzt ist. Es geziemt Gott, gleichgültig gegen sein eigenes Sein zu Sein, nicht gesiemt ihm aber, sich um sein eigenes Sein zu bemuhen, sich ein Sein zugeben, sich in ein Sein zu gebaren, wie J. Böhme diess ausdrückt, der all Inhalt der höchsten Wissenschaft, d. h. der Theosophie, eben die Geburt des göttlichen Wesens, die göttliche Geburt auspricht, also eine eigentliche Theogonie. Dass nun freilich die positive Philosophie nicht Theosophismus sein könne, diess liegt schon darin, dass sie eben als Philosophie und als Wissenschaft bestimmt werden; indes jener sich selbst nicht Philosophie nennen und auf Wissenschaft verzichtend und unmittelbarum Schauen reden will». (Тамъ же стр.124-126). Самого Шеллинга можно было бы гораздо болѣе Беме обвинять въ склонности къ натурализму и рационализму. Интуиціи Шеллинга, носившія по преимуществу философскій характеръ, были менѣе первородны, чѣмъ интуиціи Беме. Но тонко замѣчаніе Шеллинга, что теософизмъ не историченъ и не благопріятенъ для пониманіи исторіи.

мосознаніе не было бы жизнью и процессомъ.\*}) Динамическое пониманіе Бога и значитъ, что Богъ для насъ живой, одушевленный, въ божественной жизни есть драматизмъ всякой жизни. Это можетъ быть несогласно съ Фомой Аквинатомъ и со школы-ной теологіей, но согласно съ библейскимъ откровеніемъ. Баадеръ же даетъ замѣчательное опредѣленіе зла, какъ болѣзни, извращенія іерархиче-скаго порядка, смѣщенія центра бытія, послѣ котораго бытіе переходитъ въ небытіе.

#### IV

Для міросозерцанія Беме характерно, что онъ ненавидѣлъ идею предопределѣнія. Въ этомъ онъ не былъ человѣкомъ протестантского духа.\*\*\*) Онъ хотѣлъ защитить доброту Бога и свободу человѣка, одинаково подрывааемыя ученіемъ о предопределѣніи. Онъ готовъ былъ пожертвовать всемогу-ществомъ и всевѣдѣніемъ Божіимъ и допустить, что Богъ не предвидѣлъ послѣствій свободы. Онъ говоритъ, что Богъ не предвидѣлъ паденія ангеловъ. Эта проблема его очень мучила и въ этомъ мученіи была нравственная значительность его творческаго пути. Но Беме не всегда тутъ гово-рить одно и тоже и мысли его антиномичны и даже противорѣчивы. Ему было свойственно антиноми-ческое отношеніе къ злу. Въ этомъ похожъ на него нашъ Достоевскій. Зло, столь мучившее Беме, объ-ясняется тѣмъ, что въ первоосновѣ бытія лежитъ *Unggrund*, темная, ирраціональная, меоническая сво-бода, потенція ничѣмъ не детерминированная. Тем-ная свобода непроницаема для Бога, онъ не пред-видить ея результатовъ и не отвѣчаетъ за зло ею

\*) См. «Franz von Baader-s Sammelliche Werke». Dreizehnte Band. «Vorlesungen und Erlauterungen zu Jacob Böhme's Lehre». Стр. 65.

\*\*) Это очень подчеркиваетъ Койрэ. См. «La philosophie de Jacob Boehme». Стр. 158.

порожденное, она не Богомъ сотворена. Ученіе объ Ungrund'ѣ снимаетъ съ Бога отвѣтственность за зло, которое вызывается всемогуществомъ и все-вѣдѣніемъ Божіимъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ Беме видѣть Ungrund въ самомъ Богѣ, въ Богѣ есть темное начало, есть борьба свѣта и тьмы. Можно было бы сказать, что темное начало (темное тутъ не значить злое) есть въ Gottheit, но не въ Gott. Беме до крайности противополагаетъ ликъ Сына, какъ любви, лицу Отца, какъ гнѣва. Въ Сынѣ уже нѣтъ никакого темнаго начала, Онъ весь свѣтъ, любовь, добро. Но тогда Отецъ превращается въ Божество апофатической теологии. Тутъ чувствуются гностические мотивы. Но зло, которое такъ мучитъ Беме, имѣть для него и положительную миссію. Божественный свѣтъ можетъ раскрыться лишь черезъ сопротивленіе другого, противоположнаго, тьмы. Это есть условіе всякой актуализаціи, всякаго генезиса. Зло есть не только отрицательное начало, но и положительное. И вмѣстѣ съ тѣмъ, зло остается зломъ и должно сгорать, должно быть побѣждено. Повсюду въ природѣ борьба противоположныхъ началъ, а не покой, не вѣчный порядокъ. И эта борьба противоположныхъ началъ имѣть и положительное значеніе. Лишь черезъ нее раскрывается высшій свѣтъ, добро, любовь. Бытіе есть соединеніе противоположностей, Да и Нѣтъ.\*). Да невозможно безъ Нѣтъ. И все бытіе и само Божество — въ огненномъ движениі. Но это не значитъ, какъ утверждаетъ нѣмецкая идеалистическая метафизика начала XIX в., что Богъ есть лишь становящійся, лишь цѣль мірового процесса. Бытіе есть побѣда надъ небытіемъ. Адъ есть у Беме, но въ аду у Беме, какъ и у Сведенборга, не страдаютъ. У Беме была уже та новая душа, которая не могла, подобно

---

\*) Это хорошо излагается въ книгѣ Койра. См. стр. 395-6.

Фомъ Аквинату, сказать, что праведникъ въ раю наслаждается созерцаніемъ мукъ грѣшника въ аду. Мысли Беме о свободѣ и злѣ остаются антиномическими. Мысли его, порожденныя основной интуиціей *Ungrund'a*, не были логически согласованы и послѣдовательны. Когда нѣмецкая идеалистическая метафизика попыталась ихъ согласовать и привести къ логической послѣдовательности, она не преодолѣла въ высшемъ сознаніи трагической антиноміи зла и свободы, а отмѣнила ее, притупила въ монизмѣ изначальное, острое и жгучее ощущеніе зла и свободы. Бемевское ученіе объ *Ungrund'ѣ* объясняетъ изъ свободы происхожденія зла, паденіе Люцифера, повлекшее за собой паденіе всего творенія, и вмѣстѣ съ тѣмъ *Ungrund* вносится въ самаго Бога и объясняетъ генезисъ, динамической процессъ въ Божественной жизни. Тутъ возможенъ срывъ къ крайнему монизму и крайнему дуализму, одинаково ошибочному съ точки зрењня христіанского откровенія. Мысленіе Беме все на остріѣ и постоянно подвергается опасности съ противоположныхъ сторонъ, но основная интуиція его геніальна, органична и плодотворна. Ученіе объ *Ungrund'ѣ* и свободѣ противоположно греческому рационализму, которымъ заражена была средневѣковая схоластика и отъ котораго не была свободна и патристика. Беме долженъ быть признанъ основателемъ философіи свободы, которая есть настоящая христіанская философія.\*)

Безтрагичный и рационалистический оптимизмъ Фомы Аквината смѣняется трагической философіей свободы. Свобода — источникъ трагедіи.

Гегель пытался придать оптимистической характеръ самому принципу противорѣчія и борьбы противоположныхъ началъ. Онъ перевелъ жизнь въ понятіе и само понятіе сдѣлалъ источникомъ дра-

\*) См. Charles Secrétan. «La philosophie de la liberté».

матизма и страстей. Гегель послѣ Фомы Аквината былъ второй геніальной вспышкой раціонализма. Но въ основѣ философіи Гегеля лежить ирраціональное начало. Божество Гегеля изначально безсознательное Божество, оно приходить въ сознаніе лишь въ человѣческой философіи, въ философіи самого Гегеля. Ирраціональное должно быть раціонализировано, въ тьмѣ долженъ пробудиться свѣтъ. Раціональное познаніе ирраціонального, лежащаго въ основѣ бытія, есть основная и грандіозная тема германской метафизики. Германская философія есть матафизический сѣверъ. Міръ не освѣщенъ изначально и естественно солнечнымъ свѣтомъ, онъ погруженъ въ тьму, свѣтъ добываетъся черезъ погруженіе въ субъектъ, изъ глубины духа. Въ этомъ коренное различіе германской мысли отъ латинской. Германская мысль понимаетъ разумъ иначе, чѣмъ латинская. Разумъ въ германскомъ пониманіи стоитъ передъ тьмой ирраціонального и долженъ внести свѣтъ въ нее. Разумъ въ латинскомъ пониманіи, пониманіи античномъ, изначально освѣщаетъ міръ, какъ солнце, разумъ въ человѣкѣ отражаетъ разумъ въ природѣ вещей. И германская идея идетъ отъ Беме, отъ ученія объ *Unggrund'*, о свободѣ, объ ирраціональномъ началѣ, заложенномъ въ глубинѣ бытія. Съ Беме начинается новая эра въ исторіи христіанской мысли. Вліяніе его огромно, но виѣшне не бросается въ глаза, онъ дѣйствуетъ какъ внутрення прививка. Явственно это вліяніе только въ Фр. Баадерѣ и Шелингѣ. Но оно несомнѣнно и въ Фихте, въ Гегелѣ, въ Шопенгауерѣ.\*). Очень сильно бемевское вліяніе въ романтизмѣ и въ теченіяхъ оккультическихъ\*\*). Безъ

\*) Кронеръ въ своей замѣчательной исторіи нѣмецкаго идеализма «Von Kant bis Hegel» указываетъ на Я. Беме, наряду съ Экхардтомъ и Лютеромъ, какъ на источникъ нѣмецкой философіи.

\*\*) См. недавно вышедшее чрезвычайно интересное по своему материалу двухтомное сочиненіе Viatte. «Les sources occultes du Romantisme». Повсюду отмѣчено огромное вліяніе Беме.

гениальнихъ интуицій Беме раціонализмъ античной и схоластической філософіи, равно какъ и раціонализмъ новой філософіи, Декарта и Спинозы, не могъ бы быть преодолѣнъ. Только мієологическое сознаніе видѣло ирраціональное начало въ бытіи, сознаніе же філософское всегда видѣло лишь начало раціональное. Беме, возвращаєтъ метафизику къ истокамъ мієологического сознанія человѣчества. Но само мієологическое сознаніе у него питается истоками библейского откровенія. Отъ Беме идутъ динамізмъ германской філософіи и , можно даже сказать, динамізмъ всей мысли XIX вѣка. Беме впервые понялъ міровую, жизнь какъ страстную борьбу, какъ движеніе, процессъ, вѣчный генезисъ. Только при такой интуиціи міровой жизни возможно стало появление Фауста, возможны Дарвинъ, Марксъ, Ницше, столь уже оторванные отъ религіозныхъ созерцаній Беме. Ученіе Беме объ *Unggrund'* и свободѣ даетъ не только возможность объяснить происхожденіе зла, хотя и антиномическое, но и объясняетъ творчество нового въ міровой жизни, творческую динамику. Творчество по природѣ своей есть творчество изъ меонической свободы, изъ ничего, изъ *Unggrund'a*, оно предполагаетъ этотъ бездонный источникъ въ бытіи, предполагаетъ тьму, подлежащую просвѣтленію. Уклонъ Беме былъ въ томъ, что онъ мыслилъ *Unggrund*, темное начало въ самомъ Богѣ, вместо того, чтобы видѣть начало свободы въ ничто, въ меонѣ, внѣ Бога. Нужно различать Божественное Ничто и небытіе внѣ Бога. Но мысль Беме не слѣдуетъ понимать, грубо. Беме не согласился бы съ тѣмъ, что въ Богѣ источникъ зла. Это то и мучало его. Мысль его остается антиномической, не подлежащей логическому уясненію. Но нравственная воля его чиста, ни на одно мгновеніе не отравлена внутреннимъ зломъ. Беме — благочестивый христіанинъ, горячо вѣрующій, чистый сердцемъ. Его зміная муд-

рость сочеталась съ простотой сердца, съ вѣрой. Это всегда нужно помнить при суждении о Беме. Беме не былъ пантеистомъ и монистомъ, какъ не былъ и манихейцемъ. Каррьеरъ вѣрно говоритъ, что Беме не пантеистъ, и не дуалистъ.

Бемевская идея объ Ungrund'ѣ была не только развиваема, но и искажаема въ германской философіи тождества, которая отошла отъ истоковъ христіанского откровенія, отъ христіанского реализма. Поэтому германская метафизика склонялась къ имперсонализму, къ монизму, учila о Богѣ, какъ о становящемся въ міровомъ процессѣ. Но волюнтаризмъ Беме былъ очень плодотворенъ для философіи, равно какъ и учение о борбѣ противоположныхъ началъ, свѣта и тьмы, о необходимости сопротивленія для раскрытия положительныхъ началъ. Метафизика Беме есть музыкальная христіанская метафизика и этимъ она характерна для германского духа. Въ этомъ отличіе ея отъ архитектурной христіанской метафизики Фомы Аквината, характерной для латинского духа. Германские метафизики XIX в. пыталась выразить музыкальную тему въ системѣ понятій. Въ этомъ грандіозность ихъ замысла и въ этомъ причина срыва этихъ системъ. Сейчасть возможно возрожденіе Беме. О немъ пишутъ рядъ новыхъ книгъ. Онъ можетъ помочь преодолѣть не только навыки греческаго мышленія и средневѣковой схоластики, но и тотъ германскій идеализмъ, на который самъ онъ оказалъ внутреннее вліяніе. Намъ, русскимъ, Беме, какъ и Фр. Баадеръ, должны быть ближе другихъ мыслителей Запада. По свойствамъ своего духа мы призваны строить философію трагедіи, намъ чуждъ оптимистій раціонализмъ европейской мысли. Беме такъ любилъ свободу, что видѣлъ подлинную церковь лишь тамъ, гдѣ есть свобода. Беме вліялъ на русскіе мистическія теченія конца XVIII и начала XIX в.,

но усваивали себѣ его наивно и творчески не переработано. Онъ переводился на русскій языкъ и проникъ даже въ народные слои, въ народную теософію, гдѣ его почитали чуть ли не за отца церкви. Любопытно, что Герценъ въ «Письмахъ объ изученіи природы» восторженно говорилъ о Беме. Позже бемевское вліяніе можно обнаружить у Вл. Соловьева, но оно прикрыто раціоналистическимъ схематизмомъ. Философія Вл. Соловьева не можетъ быть признана философіей свободы и философіей трагедіи. Въ русской же мысли начала ХХ вѣка наиболѣе близокъ къ Беме пишущій эти строки. Охранители Православія, имѣющіе особый вкусъ къ обличенію ересей, боятся вліянія Беме, какъ не православнаго, какъ протестанта, какъ гностика и теософа. Но вѣдь весь западный міръ не православный, все мышленіе Западной Европы не православное мышленіе. И съ этой точки зреянія нужно было избѣгать всякаго общенія съ западной мыслью и бороться съ ней, какъ съ соблазномъ и зломъ. Это есть чистѣйшій обскурантизмъ и требованіе возврата къ старому нашему безсмыслію. Христіанскій міръ въ самый творческій свой періодъ пытался античной языческой мыслью. Беме во всякомъ случаѣ былъ болѣе христіаниномъ, чѣмъ Платонъ, котораго у насъ очень почитаютъ по патристической традиціи, и болѣе, чѣмъ Канта, котораго уважаютъ многіе православные богословы, напр. митрополитъ Антоній. Беме очень труденъ для пониманія и изъ него могутъ быть сдѣланы очень разнообразные и противоположные выводы. Значеніе Беме для христіанской философіи и христіанской теософіи я вижу въ томъ, что онъ пытался своимъ созерцаніемъ преодолѣть власть греческой и латинской мысли надъ христіанскимъ сознаніемъ, погружался въ первомистерію жизни, которая античной мыслью прикрывалась. Христіанское богословіе,

и не только католическое, такъ срослось съ греческой мыслью, съ платонизмомъ, аристотелизмомъ и стоицизмомъ, что посагательство на навыки этой мысли представляется посагательствомъ на христіанское откровеніе. Вѣдь и греческіе учители Церкви были выучениками греческой философіи, платониками и на ихъ мышленіи лежала печать ограниченности греческаго раціонализма. Этому мышленію не удавалось разрѣшить проблему личности, проблему свободы, проблему творческой динамики. Беме не только не аристотелевецъ, но и не платоникъ, и его вліяніе въ борьбы восточнаго платонизма и западнаго аристотелизма. Беме близокъ лишь къ Гераклиту. Я думаю, что въ христіанской философіи преодолѣнъ долженъ быть не только аристотелизмъ, но и платонизмъ, какъ философія статическая и дублирующая міръ, неспособная осмыслить тайны свободы и творчества. Ученіе Беме о Софіи, къ которому я перехожу въ слѣдующемъ этюдѣ, не есть христіанскій платонизмъ, какъ пытается себя осознать русская софіология, смыслъ его совсѣмъ иной. Развивать же ученіе Беме объ *Unggrund'ѣ* и свободѣ нужно въ сторону различій между божественной бездной и божественной свободой и бездной и свободой мемонической.\*.) Въ послѣдней неизреченной тайнѣ снимается и это различіе, но у порога этой тайны различіе это должно быть сдѣлано.

Николай Бердяевъ.

---

\*) Современная психологія и психопатологія научно открываютъ *Unggrund* въ человѣческой душѣ и именуетъ его безсознательнымъ. Но онѣ не дѣлаютъ достаточнаго различія между подсознательнымъ и сверхсознательнымъ, между нижней и верхней бездной. См. сводку въ книгѣ *Dweishauvers* «*L'Inconscient*».

Съ *Unggrund'омъ* связанъ также человѣкъ архаический. Въ этомъ отношеніи особенно важенъ Бахофеинъ.

## ХРИСТИАНСТВО ВЪ АМЕРИКѢ. \*)

---

Наблюдателя обычно поражаютъ три отличительныя черты развитія христіанства въ Америкѣ: это его сектантская окраска, его демократичность и свобода, предоставленная каждому выбирать вѣроисповѣданіе. Эти три черты присущи, конечно не одногу только христіанству въ Америкѣ, но ими проникнута вся американская жизнь. Онѣ со свойственны ея историческому развитію.

Почти не оставили по себѣ слѣда тѣ немногія попытки, которые были сдѣланы въ 16-мъ вѣкѣ для основанія церкви на территоріи, на которой впослѣдствіи образовались Соединенные Штаты... Въ 17-мъ столѣтіи англійская церковь въ Виргиніи и Мэрилендѣ — этихъ двухъ крайнихъ южныхъ колоніяхъ — начала свою не безславную исторію. Средніе штаты какъ то: Нью-Йоркъ, Нью Джерсей, Пэнсильванія стали населяться лютеранами, голландскими реформаторами, квакэрами; а впослѣдствіи въ нихъ также укоренились послѣдователи англиканской церкви. Въ сѣверныхъ штатахъ, такъ называемой Новой Англіи, преобладающей религіей былъ пуританизмъ двухъ типовъ: пресбитаріанскій пуританизмъ и конгрегаціонный пуританизмъ. Только послѣ начала 18-го столѣтія англиканской церкви удалось пустить болѣе прочные корни. Каждый изъ этихъ трехъ географическихъ и климатическихъ подраздѣленій одновременно отличался другъ отъ друга и по соціальному значеніи.

Южные штаты были населены помѣщиками, обладавшими обширными полями, которые обрабатывались рабами. Въ этихъ штатахъ жизнь всего болѣе походила на жизнь современной Англіи. Въ среднихъ штатахъ мы находимъ большиe города съ болѣе или менѣе космополитической окраской: эти города являлись центрами всей жизни и въ этихъ штатахъ она носила гораздо менѣе провинціальный характеръ нежели въ двухъ другихъ группахъ штатовъ. Въ Новой Англіи земпредѣлѣ было въ рукахъ отдельныхъ семействъ, лично обрабатывающихъ свои

---

\*) Статья эта специально написана для «Пути» профессоромъ Богословской Семинаріи въ Нью-Йоркѣ Rev. Frank Govin.

небольшія поля. Эти семейства объединялись въ общины. Въ такой общинѣ приходскій священникъ являлся самымъ вліятельнымъ лицомъ. Коммерческія способности и личная инициатива характеризуютъ жизнь Новой Англіи.

Во всѣхъ штатахъ, во всѣхъ группахъ мы никогда и нигдѣ не находимъ стройныхъ архитектурныхъ организацій, проникнутыхъ дѣйственнымъ идеаломъ единой и единственной церкви. Въ ту мѣстность, гдѣ впослѣдствіи суждено было возникнуть Соединеннымъ Штатамъ Америки, христіанство проникло подъ видомъ сектантскихъ организацій, подраздѣленныхъ и разъединенныхъ на отдельныя, часто соперничающія другъ съ другомъ группы. Различные національныя и расовые группы всегда вносили свои собственные церковные организаціи. Равнодушіе къ вопросамъ общественнымъ и лояльность къ своей узкой группѣ много способствовали къ поддержанію такихъ «церквей». Поэтому фактически хотя не всегда въ теоріи, всѣ типы установленного въ Америкѣ христіанства являются сектами. Англійская церковь была «установлена», т. е. закономъ признана офиціальной религіозной группой, обладающей особыми привилегіями. На югѣ (напр. въ Виргиніи и впослѣдствіи въ Мэрилэндѣ и въ Каролинѣ). А пуританизмъ былъ установленъ подобнымъ, хотя не совсѣмъ тождественнымъ путемъ въ Новой Англіи. Но одновременно прочно укоренилось сознаніе, что всѣ секты, въ сущности, имѣютъ одинаковыя права на нашу лояльность. Въ этомъ отношеніи римское католичество, которое кое гдѣ было насаждено въ Мэрилэндѣ, являлось не болѣе, какъ сектой — оно принадлежало къ послѣ-реформатскому типу католичества и фактически признавала лишь традиціи, установленные послѣ Тридентскихъ декретовъ.

Одновременно съ этимъ сектантскимъ характеромъ американское христіанство чрезвычайно демократично. Примѣры этого мы видимъ въ организаціи и администраціи англиканской церкви на югѣ. Здѣсь эта церковь фактически перестала быть «епископальной». Другой примѣръ — это управлениe пуританскими церквами на сѣверѣ Римской іерархіи до начала 19-го вѣка приходилось не мало сражаться, чтобы, хотя до извѣстной степени, оградить себя отъ вмѣшательства мірянъ. Тѣсная связь, существующая между общиной, дѣйствующей какъ политическое и экономическое цѣлое, и той же общиной, какъ духовное и церковное тѣло, привело къ тому, что въ Америкѣ стали опираться на законодательство для того, чтобы проводить въ жизнь этическія и религіозныя требованія. Демократичность американского христіанства сказалась въ большой чуткости къ популярнымъ идеямъ и къ мнѣнію — «обывателя». Часто случалось, что христіанство руководило обществомъ, но нерѣдко также оно только слѣдовало за нимъ.

Рядомъ съ сектантскимъ и демократическимъ характеромъ американского христианства существуетъ широко распространенное убѣжденіе въ Америкѣ, что принадлежность къ тому или иному вѣроисповѣданію — дѣло частнаго личнаго выбора и желанія. Это придаетъ американскому христианскому опредѣленно «свободно-добровольный» характеръ. Оно также привело къ нѣкоторой неясности касательно существенныхъ особенностей различныхъ сектъ и къ искусственной поддержкѣ сектантскихъ организацій и преградъ. Человѣку, стоящему въ этихъ подраздѣленій, при всемъ стараніи бываетъ нелегко понять, почему нѣкоторая изъ этихъ сектъ все еще продолжаютъ существовать, тогда какъ ихъ отличительныя черты и въ смыслѣ ученія, и въ нравственныхъ требованіяхъ, и въ богослуженіи отмѣнены и уничтожены.

Не мало и другихъ привходящихъ вліяній способствовали созданію сложной картины современного американского христианства: расовое и национальное наслѣдство, экономическая и общественные группировки, и т.п.. Напр. римско-католическая церковь въ сущности почти не имѣетъ никакой власти, за исключениемъ большихъ промышленныхъ центровъ и среди населенія, сравнительно недавно переселившагося въ Америку. Вл яніе оказала также чуткость американской психологіи къ современнымъ идеаламъ, къ общественному настроенію и темпераменту.

Это наблюдается въ извѣстномъ религіозномъ возбужденіи (Напр. вспомните американскіе «Revival» — «Возрожденіе» съ ихъ опредѣленной тенденціей къ эмоціональности и увлеченіемъ групповой психологіей). Мы замѣчаемъ это также въ извѣстной сентиментальности, а также въ преклоненіи передъ «дѣловитостью» и въ сильной потребности вънѣшней дѣятельности (благотворительности, добрыхъ дѣлъ и т. п.). При этомъ существуетъ сравнительное невѣжество въ вопросахъ исторического богословія и почти совсѣмъ игнорируется значеніе мистицизма и обрядности. (Все выше сказанное, конечно, не относится къ англиканской церкви въ Америкѣ, извѣстной съ 1789 го подъ названіемъ протестантской епископальной церкви, ни къ католичеству или восточному православію). Надо помнить, что характеръ американского христианства прежде всего «практиченъ».

Со времени войны Америка во многихъ отношеніяхъ самая консервативная страна на свѣтѣ. Новыя, широкія теченія мысли лишь медленно завоевываютъ себѣ общественное мнѣніе среди такого многочисленнаго и разнообразнаго населенія. Во всемъ что касается богословія, религіи и философіи, мышеніе, укоренившееся въ Европѣ, находить себѣ отголосокъ въ Америкѣ лишь къ слѣдующемъ поколѣніи. Этотъ консервативный принципъ очень ярко сказывается среди протестантовъ-реформаторовъ въ буквальномъ принятіи библейскаго ученія. Это движеніе

называется «фундаментализмомъ». Оно реакционено, консервативно, и воинственно. Такъ называемые «Health Cults» (Культи здоровія), какъ тс «Новое Мышленіе» (New Thought) «Христіанская кая Наука» (Christian Scienee) и другія движенія всзникли вслѣдствіе потребности религіозной письмени во всѣхъ личныхъ затрудненіяхъ, которые являются послѣдствіемъ лихорадочной суетливости общественній и экономической жизни въ Америкѣ. Пуританизмъ давно уже утратилъ свое вріяніе надъ массами въ Америкѣ, но все же слѣды его не совсѣмъ изгладились. Они сказываются въ глубокомъ уваженіи къ библіи, въ общественномъ безплатномъ обученіи, въ преклоненіи передъ мірскимъ успѣхомъ, въ реакціи противъ всякой перемѣны сбывающей и нравовъ, и т. п..

Среди болѣе 100.000.000 населенія сколо половины принадлежить къ одному или другому вѣроисповѣданію или къ какой нибудь церковной группѣ. Помимо этого, живой и очень широко распространенный интересъ къ религіознымъ вопросамъ наблюдается даже среди тѣхъ, которые не принимаютъ никакого дѣятельнаго участія въ церковной жизни. Несмотря на нѣсколько суетливое и спазмодическое волненіе среди вѣрующихъ, существуетъ большое вѣроятіе, что положеніе религіи останется довольно устойчивымъ. Надо изучить и понимать современно, состояніе христіанскихъ церквей съ исторической точки зор'нія помня, что религіозное развитіе лишь одна изъ сторонъ общаго развитія — политическаго, экономическаго, общественнаго и интеллектуальнаго — молодого народа, который быстро сливается въ единое національное тѣло.

Та вѣтвь англиканскаго вѣроисповѣданія, которая называется «Протестантской Епископальной Церковью», начала свое самостоятельное существованіе одновременно съ революціей. Въ теченіе XVIII го столѣтія въ ней произошли нѣкоторыя события, которые и придали ей особый характеръ. Одно изъ самыхъ романтическихъ событий было обращеніе въ англиканскую церковь президента и нѣкоторыхъ профессоровъ Эйльскаго университета (въ 1722 г.). Въ самыхъ сильно-пуританскихъ сѣверо-восточныхъ штатахъ возникло мѣстное туземное духовенство, воспитанное на родной почвѣ и принявшее англиканскую вѣру не по наслѣдству, но по личной убѣжденной иниціативѣ.

Первый англиканскій епископъ въ Америкѣ, Самуиль Лэбори, воспринялъ англиканское вѣроученіе согласно съ традиціей Кутлера и Джонсона. Такимъ образомъ, какъ разъ передъ революціей 1775 года, въ сѣверо-восточныхъ штатахъ образовалась убѣжденная, пламенная и напряженная школа англиканскаго мышленія. Представители его всегда боролись съ вліяніемъ и властью пуританизма и подчеркивали свою лояльность къ «церкви». Архіепископъ Лоудъ, въ XVII-мъ столѣтіи впервые

предложилъ назначить отдельного епископа для американской церкви. Но предложеніе его заглохло во время Кромвеля и только послѣ реставраціи въ 1660 году этотъ вопросъ былъ вновь поднятъ. Въ XVII-мъ столѣтіи это предложеніе стало усиленно поддерживаться въ штатахъ, особенно въ сѣверо-восточныхъ штатахъ, среди англиканъ. Однако пуританское духовенство и міряне южныхъ штатовъ столь же энергично протестовали противъ такого плана. Въ Виргиніи, въ Мэрилендѣ и на югѣ церковь пользовалась прочнымъ уваженіемъ и властью. Большею частью духовенство пріѣзжало изъ Англіи, но нѣкоторые изъ колонистовъ готовы были предпринять долгое и опасное путешествіе въ Европу, чтобы тамъ получить посвященіе въ священство... Экономическое и общественное положеніе духовенства было довольно прочное. Духовенство въ Виргиніи вознаграждалось довольно хорошо и церковныя земли были обширны : п'одорс ины. Такъ какъ американская церковь не имѣла своего епископа, хотя и считалась «епископальной» (Епископъ Лондона управлялъ американской церковью), то понятно, что вліяніе мірянъ въ судьбѣ и направленіи южной церкви стало очень значительно. Этимъ объясняется на первый взглядъ нѣсколько непонятное совмѣстное усиленіе и южныхъ англиканскихъ мірянъ, и пуританского духовенства сѣверо-восточныхъ штатовъ, направленное противъ назначенія англиканского епископа для колоніальной церкви.

Въ среднихъ штатахъ англиканская церковь укрѣпилась въ концѣ XVII столѣтія, вскорѣ послѣ отнятія Нью-Йорка у голландцевъ. Въ то время было положено основаніе приходу Св. Троицы (Trinity Parish). Этотъ приходъ до сихъ поръ одинъ изъ самыхъ вліятельныхъ не только во всемъ городѣ, но и во всей странѣ. Въ началѣ XVIII го столѣтія было основано — «Общество для Распространенія Евангелія» (S. P. G.), которое тутъ же положило начало своей блестящей дѣятельности въ Американскихъ колоніяхъ. Это общество было чрезвычайно дѣятельно и на сѣверѣ и на югѣ: оно поставляло духовенство, оно изыскивало средства, снабжало литературой и придавало бодрость церковнымъ работникамъ. Тѣсная связь существующая между священниками S.P.G. и Англіей причинала церкви не мало затрудненій во время и послѣ революціи.

Въ 1784-мъ году первый епископъ — Лэбэри изъ Конектикута — былъ посвященъ шотландскимъ «pop-jurors»\*) въ Абердинѣ. Этотъ факта объясняетъ нѣкоторыя особенности литургического чина въ епископальной церкви въ Америкѣ, а также сохраненіе *πιλιγριμ* въ канонахъ посвященія. Въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ три новыхъ епископа, посвященныхъ въ Англіи, вернулись въ Америку и установили тамъ церковную іерархію. Въ 1789 году протестантская епископальная церковь уже имѣть

собственный служебникъ, собственные каноны и самостоятельность, хотя и продолжаетъ настаивать на своей солидарности съ церковью въ Англіи во всѣхъ существенныхъ вопросахъ доктрины, обычаевъ и богослуженія... Однако революція почти стерла всѣ слѣды церкви въ Америкѣ, вслѣдствіе того, что громадное большинство духовенства въ нѣкоторыхъ штатахъ принадлежало къ консерваторамъ (торіи) и протестовало противъ революціи. Такимъ образомъ оно въ глазахъ ультра-лояльныхъ американскихъ патріотовъ казалось подозрительнымъ. Послѣ органіаціоннаго совѣщанія (1789 г.) вся энергія небольшой группы англиканъ (теперь переименованныхъ въ «епископальныхъ христіанъ») была направлена къ тому, чтобы сохранить остатки церкви. Въ 1810 году казалось, что церковь обречена на гибель, что она умираетъ. Только въ 1835-мъ году во время Общей Конвенціи (General Convention) мы снова наблюдаемъ въ ней жизне способность, энергію и бодрость. Тѣмъ временемъ въновь основанныхъ средне-западныхъ штатахъ ревностные и пламенныe баптистскіе, методистскіе и пресбітеріанскіе місіонеры и «странствующіе проповѣдники» (Circuit Riders) усиленно насаждали евангельское ученіе. На той вновь заселенной и еще заселяемой територіи епископальная церковь появилась слишкомъ поздно и не была въ числѣ первыхъ ея піонеровъ. Тѣмъ временемъ начался притокъ эмигрантовъ изъ Германіи, Ирландіи и Скандинавскаго полуострова. Всѣ они приносили съ собой особенности своихъ національныхъ и расовыхъ церквей, присоединяя ихъ къ уже существующему въ Америкѣ разнообразію разновидностей христіанства.

Такъ называемое «Оксфордское Движеніе» 30-хъ годовъ произвело въ Америкѣ такое же глубокое впечатлѣніе, какъ въ Англіи. Сторонники его были люди, воспитанные въ англиканскихъ традиціяхъ съверо-восточныхъ штатовъ, а противники его принадлежали къ южнымъ штатамъ — этомъ оплотѣ «евангелическаго ученія» и ученія такъ называемой «Low Church» — (отвергающей почти всѣ обряды. Прим. переводчика). Въ 1819 году была основана Общая Богословская Семинарія (General Theological Seminary). Черезъ нѣсколько лѣтъ за этимъ послѣдовало основаніе провинціальныхъ семинарій въ Виргиніи. Въ сороковыхъ годахъ церковь обратила свое вниманіе на западъ и семинаръ въ Уисконсинѣ, называемый Наштабъ Гауз (Nachtab House) былъ основанъ на чисто англо-католическихъ началахъ. Гражданская война ни въ коемъ случаѣ не внесла розни въ епіскопальную церковь. Послѣдняя была географически раздѣлена на двѣ части, но по заключенію мира въ 1867 году обѣ части сразу же объединились въ одно цѣлое.

За этимъ послѣдовалъ «Ritual Controversy» — Обрядовый Расколъ. Онъ былъ вызванъ второй стадіей Оксфордскаго Дви-

женія, которое ввело традиционное евхаристическое облачение и которое въ учени и на практикѣ признавало единую, недѣлимую церковь, и считало, что личная духовная жизнь становится живѣй и пламеннѣй, пріобщаясь къ таинствамъ въ церкви, т. е. въ Тѣлѣ Христовомъ. Въ 70-хъ годахъ мы видимъ развитие либерального или въротерпимаго церковнаго мышленія (Broad Church). Во главѣ этого движенія стоялъ самый выдающійся іерархъ XIX-го столѣтія — Епископъ Филипъ Брукъ изъ Бостона. Въ этихъ трехъ направленіяхъ мнѣній и убѣжденій (что безусловно составляетъ одну изъ аномалій исторической англиканской церкви до и послѣ реформаціи XVI-го столѣтія) — церковь продолжала постоянно и прочно развиваться.

Въ теченіе послѣднихъ пятидесяти лѣтъ церковь эта, главнымъ образомъ, была церковью горожанъ и образованныхъ классовъ. Оплотъ этой церкви находился болѣею частью въ старыхъ городахъ и въ культурныхъ центрахъ. Къ сожалѣнію, къ ней лишь изрѣдка принадлежали рабочіе приходы. Въ этихъ послѣднихъ не болѣе 1-го процента населенія принимало участіе въ таинствахъ, тогда какъ въ коллежахъ и университетахъ отъ 10 до 35 процентовъ студентовъ принадлежали къ епископальной церкви. Съ общественной точки зрѣнія церкви принадлежить совершенно обособленное мѣсто. Къ ней принадлежать многіе мѣстные и національно извѣстные, выдающіеся и высоко-культурные люди — мужчины и женщины. Эта церковь никогда не могла слиться съ протестантизмомъ. Послѣдній недавно организовался въ національномъ масштабѣ въ Федеральномъ Совѣтѣ Церквей (Federal Council of Churches). Англиканская церковь проявила много дѣятельности въ дѣлѣ объединенія христіанства. Гардинеръ и Брэнтъ учредили Всемірную Конференцію по вопросамъ вѣры и организаціи. (World-s Conference on Faith and Order) Церковь эта сильно растетъ благодаря вновь обращеннымъ она главнымъ образомъ привлекаетъ людей культурно образованныхъ. Каѳоличность, освобожденная отъ римской и папистской окраски, въ соединеніи съ современнымъ научнымъ духомъ честной пытливости, безъ сомнѣнія найдетъ не мало сторонниковъ въ странѣ, гдѣ существуетъ такъ много сектъ... Таинства и обряды, чудное служеніе и всѣ традиціи ея выдвигаютъ ее среди промышленной и часто материалистической американской жизни. Англиканская церковь все время относилась съ братскимъ сочувствіемъ къ православію. Нигдѣ страданія православной церкви не встрѣчали такого братскаго отклика, какъ среди англиканской церкви, особенно въ Америкѣ, въ которой члены епископальной церкви хорошо освѣдомлены о поразительныхъ затрудненіяхъ, черезъ которые проходитъ православная церковь.

За послѣдніе годы епископальная церковь во многомъ

реорганизовала свой внутренний распорядокъ. Дѣло это было поручено совѣту, въ которомъ предсѣдательствовалъ епископъ (Presiding Bishop and Council). Члены этого совѣта собираются не только въ провинціальныхъ и епархіальныхъ синодахъ, но созываются также каждые три года во время общей конвенціи (General Convention), состоявшей изъ двухъ палатъ: одна изъ епископовъ, и одна изъ выборныхъ (изъ духовенства и изъ мірянъ). Внутренняя и заграничная міссионерская дѣятельность англиканской церкви сосредоточивается въ рукахъ совѣта, въ которомъ принимаютъ участіе представители другихъ отдѣловъ релігіознаго воспитанія, финансового, отдѣла заграничной работы, и т. п. Всюду, гдѣ это бываетъ возможно, жизнь и работа американской вѣтви англиканской церкви координируются съ работой другихъ родственныхъ церквей англиканскаго вѣроисповѣданія на всемъ земномъ шарѣ. Будущимъ лѣтомъ епископы всей англиканской церкви соберутся въ Ламбетѣ (Lambeth) на конференцію, на которой будетъ представленъ весь англиканскій епископатъ.

Франкъ Говенъ.

---

## РЕЛИГІОЗНЫЕ СЪЕЗДЫ ВЪ НЬЮКАСТЛЪ И КЭМБРИДЖЪ.

---

Лозанская конференція показала какое сильное стремленіе къ единству живеть въ христіанскомъ мірѣ. Наряду со стремленіемъ къ единству въ вѣроученіи и въ церковной жизни проснулось въ нѣкоторыхъ вліятельныхъ кругахъ Западнаго христіанства желаніе содѣйствовать истинному дружелюбію и братскому отношенію другъ къ другу народовъ черезъ сотрудничество Церквей на почвѣ вѣры въ единаго общаго Господа и Спасителя. Этимъ цѣлямъ посвятилъ себя «Всемірный Союзъ содѣйствія содружеству народовъ черезъ христіанскія Церкви (The World Alliance for promoting International Friendship through the Churches»). Въ этай международнай работе принимаетъ участіе и рядъ представителей Православной Церкви, такъ митрополитъ Германоſть Фіатирскій, еп. Ириней Новосадскій, архіепископъ Іоаннъ Рижскій и др. Въ серединѣ и концѣ іюня текущаго года мнѣ пришлось быть на двухъ религіозныхъ съѣздахъ въ Англіи — въ Ньюкастлѣ и Кэмбриджѣ. Первый былъ устроенъ какъ разъ этимъ «Всемірнымъ Союзомъ содѣйствія содружеству народовъ». Въ немъ принимали участіе представители религіозной жизни тѣхъ національностей, которые такъ или иначе связаны съ Балтійскимъ моремъ (отсюда и названія конференціи: «Baltic Churches Conference»). Второй съѣздъ былъ организационно тѣсно связанъ съ первымъ: часть членовъ Ньюкастльскаго съѣзда была потомъ непосредственно изъ Ньюкастля приглашена въ Кэмбриджъ главою одного изъ кэмбриджскихъ университетскихъ колледжей — The principal of Selwyn College — на съѣздъ уже чисто богословскаго характера, происходившій въ помѣщеніи его колледжа. Въ Ньюкастлѣ были представлены шведы, норвежцы, датчане, финляндцы, нѣмцы, латыши, эстонцы, затѣмъ почему-то и голландцы (хотя они подъ рубрику «Baltic», повидимому, не подходятъ), наконецъ, сами хозяева — англичане: русскій былъ лишь одинъ, онъ же единственный православный. Рядъ интересныхъ и замѣчательныхъ людей былъ на съѣздѣ. Среди скандинавовъ особенно выдѣля-

лась шведская делегация. Повидимому, некоторые религиозные круги Швеции переживають большой подъем церковной жизни, сходный во многом с оксфордским движением в Англии 30-х, 40-х годов прошлого века. Из шведов двое — проф. Brilioth и проф. Aulen — были яркими представителями этого церковного подъема. Через христианский мир, здесь и там, после страшных потрясений Великой Войны и послевоенного времени как бы снова проснется вянне первохристианства — сознание величия, превозмогающего величие того, что даровано нам, того, что и истинно, объективно конкретно вошло в мир: откровения Вечной Жизни, откровения славы Единородного Сына Божия. Из сознания объективности, превозмогающего избытка открывшегося во Христе богатства вырастает и победное сознание — «сия есть победа, побывшая миръ». — «вера наша». Эти тона торжества и победы во Христе, этот истинно юанновский дух созерцания открывшейся безмъртвной славы («мы видели славу Его»), явившейся в мир и плоть привившей Вечной Жизни звучать в речи проф. Aulen'a на Кембриджской богословской конференции\*), конференции, которая была по моему религиозно особенно интересна и значительна. То, что съ особой яркостью и интенсивностью было высказано в Кембридже, звучало и в некоторых речах в Ньюкасле как та вдохновляющая сила — сознание, что нам даровано во Христе безмъртвое богатство — какъ тотъ основной фонъ, изъ котораго только и возможно истинное братство в Богъ, истинное в Богъ содружество и людей и народовъ. На тему о безмъртвомъ богатстве славы, открывшемся во Христе, т. е. на 1-ую главу Евангелия отъ Иоанна и на первые стихи 1-го послания Иоанна говорил — в промежуткѣ между засѣданіями конференции — въ одной изъ английскихъ церквей Ньюкастля и православный членъ съезда.

Большинство речей и дебатовъ в Ньюкаслѣ носило болѣе практическій характеръ: напр. рисовало церковную жизнь въ разныхъ странахъ Прибалтики или подчеркивало важность добрыхъ и сердечныхъ стношеній между народами, ибо даже экономически процветаніе одного народа тѣсно связано съ процветаніемъ другого и разореніе одного оказывается на другомъ (речь Principal'a Garvic съ рядомъ интересныхъ фактическихъ данныхъ).

Въ промежуткахъ делегатовъ возили въ Borderland — область, пограничную съ Шотландіей, сцену кровавыхъ боевъ и стычекъ вплоть до 17-го века, где бились Percy съ Дугласами (Percy съ английской, Дугласы съ шотландской стороны), где

\*) «Christus vicit!» — такъ формулировалъ проф. Auber центральное содержание посл. речи.

отличался молодой Hotspur, герой историческихъ драмъ Шекспира, гдѣ произошла знаменитая битва «Chevy Chase» въ Chevy Mountains. Эта мѣстность въ 40-50 миляхъ (70-80 километровъ) отъ густо населенного угольного и промышленного района Ньюкастля носить почти совершенно дикій характеръ — въ рѣдкихъ деревушкахъ населенія меньше, чѣмъ въ Средніе Вѣка, ибо почва тамъ весьма скудна и населеніе спустилось въ долину.

Цѣли высокихъ зеленыхъ холмовъ, крутыхъ и каменистыхъ; между ними ярко-зеленые лощины съ разбросанными тамъ и сямъ дубами, наверху холмовъ скудная пажить, сухой верескъ и камни, и на заднемъ фонѣ синія горы Chevy Chase — уже Шотландія! Среди такой обстановки, на фонѣ луговъ и перелѣсковъ, — суровый, прямой и высокій замокъ, еще норманскихъ временъ, герцоговъ Нортумберлэндскихъ — Alnwick (выговаривается: «Анекъ»), родовой замокъ семьи Перси. Ближе къ Ньюкастлю — Durham съ своимъ знаменитымъ соборомъ на гигантскихъ романскихъ колоннахъ огромнаго обхвата и съ университетскимъ коллежемъ въ реставрированной части грандиознаго древняго феодально-епископскаго замка, одного изъ самыхъ поразительныхъ древнихъ замковъ Англіи, нависшаго отвѣсно надъ городомъ.

Здѣсь, вблизи отъ крупнѣйшаго промышленнаго района англійскаго сѣвера, еще дышетъ и живеть старая Англія.

Особенно привлекательны были дни въ Кэмбриджѣ. Участники съѣзда жили въ одномъ изъ университетскихъ коллежей (Selwyn college, одинъ изъ меньшихъ коллежей Кэмбриджа) въ студенческихъ комнатахъ (ибо «term» Кэмбриджскій только что закончился — наканунѣ; мы еще встрѣчали здѣсь и тамъ отъѣзжавшихъ студентовъ). Какъ во всѣхъ коллежахъ Оксфорда и Кэмбриджа, у каждого студента двѣ комнаты: спальня и комната для занятій, такъ что делегаты были устроены весьма комфорtabельно. Меня опять охватило большое очарованіе жизни англійскихъ университетскихъ коллежей, знакомое мнѣ по Оксфорду. Утромъ — горячія ванны, къ которымъ мы спѣшно бѣжали черезъ зеленый четвероугольный quad коллежа, весь залитой лучами утренняго солнца; затѣмъ, послѣ краткаго богослуженія, англійскій breakfast въ Hall'ѣ. Въ перерывахъ между докладами конференціи бродили мы по «backs» (садамъ) кэмбриджскихъ коллежей, которые образуютъ одну широкую зеленую ленту или завѣсу сзади коллежей съ протекающей черезъ нее извилистой рѣкой, и по средневѣковымъ дворамъ великолѣпныхъ Trinity college и King's college, этихъ скровищъ архитектуры, или болѣе скромныхъ по размѣрамъ, но почти не менѣе привлекательныхъ и интересныхъ Queen's college (съ комнатой Эразма Роттердамскаго! — она продолжаетъ служить студенческой комна-

той). *Corpus Christi* (комнаты знаменитыхъ драматическихъ поэтовъ времень Елизаветы — Marlow и Fletcher'a!) и другихъ. Видались также въ промежуткахъ съ выдающимися богословами и учеными Кэмбриджа. Въ этой атмосфэрѣ духовной насыщенности, вѣющей отъ кэмбриджскихъ коллежей (какъ она — въ еще большей мѣрѣ — вѣеть въ Оксфордѣ) работы богословской конференціи протекали особенно благопріятно.

На богословской конференціи въ Кэмбриджѣ участвовали собственно только англиканцы и представители скандинавскихъ лютеранскихъ Церквей — шведы (5), датчане (3) норвежцы (2), одинъ финляндѣцъ (д-ръ Alexi Lehtonen, чрезвычайно привлекательный и милый человѣкъ) и одинъ латышъ и кроме того одинъ православный русскій (пишущій сіи строки). Изъ англиканцевъ особенно сильное впечатлѣніе произвѣлъ на меня *Bishop of Middleton* (викарный епископъ Манчестерской епархіи), человѣкъ истинно апостольского христіанского подъема, исполненный духомъ іоанновской, горящей побѣдной, вѣры и изъ этой вѣры въ то, что Слово истинно «плѣть бысть», черпающій вдохновеніе и импульсъ для своего соціального служенія (онъ особенно посвятилъ сѣбя работѣ среди рабочихъ круговъ). *Bishop of Middleton* особенно ярко чувствуетъ, всю объективную реальность Церкви.

Темы конференціи были показательны для нашего времени: центромъ ихъ былъ вопросъ о Церкви. Ибо протестантскій, въ частности лютеранскій, міръ, испугавшись своего безграничнаго, безмѣрнаго расщепленія, полонъ теперь боренія, броженія и исканій, въ своемъ устремленіи къ Церкви, къ все большему выявлению и сознанію, что такое Церквь, какова должна быть церковная жизнь. Изъ религіознаго субъективизма стремится онъ къ объективности Духа Божія, живущаго въ великому общенніи и единству Тѣла Христова.

Это органическое единство во Христѣ есть единственное достаточное обоснованіе настоящей дружбы между народами. Поэтому, обѣ эти конференціи внутренно, тѣсно связаны другъ съ другомъ, поэтому богословскіе вопросы, затронутые въ Кэмбриджѣ, имѣютъ непосредственное, практическое значеніе и для жизни народовъ, для жизни вѣнчанаго міра.

Дописываю эти строки въ Швейцаріи — на съездѣ въ Ма-лоја (Engadin, 27 - 30 авг.) комитета 60-70 лицъ, составленнаго изъ числа различныхъ христіанскихъ Церквей и продолжающаго изъ года въ годъ работу большой Лозанской конференціи 1927-го года. И здѣсь въ центрѣ вниманія — органическое единство во Христѣ и путь постепеннаго врастанія въ это единство. Работа Православной Церкви, принявшій участіе въ Лозанской конференціи и въ ея продолженіи, сводится здѣсь къ братскому

воздѣйствію на протестантскій міръ въ направленіи постепенного возвращенія его къ апостольской традиціи. Съ другой стороны и православные участники этой междуцерковній работы могутъ и должны поучиться духовному подъему и нравственному горѣнію и жаждѣ послужить дѣлу Христову многихъ изъ нашихъ инославныхъ друзей и братьевъ.

Николай Арсеньевъ.

29 авг. 1929 г.

# ПРАВОСЛАВІЕ И СОЦІАЛИЗМЪ.

(Письмо въ редакцію).

Въ совѣтскомъ изданіи «Антирелигіозникъ» (№7, іюль, 1929 г.) помѣщена статья Б. Кандідова «Дни покаянія» въ Крыму въ сентябрѣ 1920 года. (Историческая справка по неопубликованнымъ материаламъ) Эти «неопубликованные материалы» представляютъ собою ничто иное, какъ протоколы засѣданій Высшаго Церковнаго Управлениія на югѣ Россіи, оставленные при эвакуаціи въ Севастополь.

По этому поводу я считаю нужнымъ сдѣлать поясненія относительно одного вопроса въ виду его принципіальной и практической важности. Въ послѣднемъ протоколѣ засѣданія Высшаго Церковнаго Управлениія на югѣ Россіи\*) приведено постановленіе слѣдующаго содержанія: «поручить чл. В.Ц.У. проф. прот. Булгакову составить проектъ вѣроучительного опредѣленія о природѣ соціализма и представить таковой проектъ на одобреніе къ слѣдующему засѣданію В.Ц.У». Этого засѣданія не состоялось за эвакуаціей, и проектъ, мною составленный, такъ и остался неразсмотрѣннымъ. Тѣмъ не менѣе нѣкоторое предварительное обсужденіе этого вопроса было. Внѣшнимъ поводомъ къ его постановкѣ явилось настойчивое ходатайство прот. Востокова, домогавшагося церковнаго осужденія («анафематствованія») соціализма какъ такового. Въ своемъ предварительномъ докладѣ В.Ц.У. я высказалъ, что для такового осужденія соціализма вообще, какъ извѣстной системы экономической и соціальной политики, нѣть никакого основанія ни въ Евангеліи, ни въ православномъ преданіи. И даже наоборотъ, здѣсь мы находимъ заповѣдь соціальной любви и справедливости, попеченія о труждающихся и обремененныхъ, о чёмъ со всѣхъ спросится на Страшномъ Судѣ Христовомъ. Въ соціализмѣ же подлежитъ отрицанію и преодолѣнію не система соціально-экономическихъ идей, но то воинствующее безбожіе, съ которымъ онъ нерѣдко соединяет-

\*) Въ составъ его входили: предс. архіеп. · Димитрій († схіархієпископъ Антоній), арх. Феофанъ, еп. Веніамінъ, прот. Г. Спасскій, гр. П. Н. Апраксинъ, я и др. при секретарѣ Махараблідзе.

ся, въ особенности же теперь въ Россіи. И, можетъ быть, доля вины въ этомъ лежить и на церковномъ обществѣ, съ его равнодушіемъ къ соціальному вопросу. Въ возникшемъ обмѣнѣ мнѣній выражаемы были разныя точки зрењія на соціализмъ, причемъ ко мнѣнію всецѣло присоединился предсѣдательствующій арх. Дмитрій. Проектъ опредѣленія былъ мною составленъ согласно первоначальному замыслу, иначе я, конечно, и не могъ бы исполнить этого порученія.

Соціализмъ (во всей многозначности этого термина) для христианина имѣеть лишь прикладное значеніе, иными словами, это есть вопросъ не міровоззрѣнія, но лишь практической этики-практической цѣлесообразности. Цѣль соціализма, понятая, какъ осуществленіе соціальной справедливости, защиты слабыхъ, борьбы съ бѣдностью, безработицей, эксплуатацией — въ такой степени нравственно самоочевидна, что разногласіе можетъ быть только относительно практической цѣлесообразности или осуществимости тѣхъ или иныхъ мѣропріятій. Церковь не должна себя связывать съ капитализмомъ, какъ организаціей классовой эксплуатациі (хотя практически начала хозяйственной свободы и частной собственности и досихъ поръ еще могутъ оказываться болѣе цѣлесообразными для всего общества, нежели преждевременно и насильственно водворяемыя формы государственно-соціалистической кабалы). Если мы обратимся къ Евангелію и Новому Завѣту, то тамъ мы не найдемъ, конечно, основанія для того, чтобы связывать Церковь съ какими-либо неподвижными формами соціального устройства или хозяйственной организаціи. Церковь стоитъ *выше* всѣхъ историческихъ формъ и судить ихъ высшимъ судомъ совѣсти. Если мы обратимся къ святоотеческой письменности, то въ твореніяхъ свв. отцовъ Василія Великаго, Іоанна Златоуста, Амвросія Медіоланскаго и др. мы найдемъ яркіе примѣры духовной свободы и христіанского дерзновенія въ сужденіи о разныхъ проявленіяхъ соціального эгоизма собственниковъ. Потому и въ «преданіи» не находится точки опоры для установленія нерушимости частной собственности на основаніи христіанской морали.\*.) Исторія свидѣтельствуетъ, что институтъ частной собственности фактически до неузнаваемости измѣнялся въ теченіе вѣковъ, подвергаясь разнообразнымъ формамъ общественного контроля и ограниченіямъ. А соотвѣтствен

---

\*) Лишь въ католицествѣ устами папы Пія IX и Льва XIII провозглашена неприкосновенность частной собственности, но и то не какъ божественнаго, а лишь *естественнаго* учрежденія: *ius. proprietatis ac dominii ab ipsa natura profectum, intactum cui libet et inviolatum esse (Ecclesia) iubet* (Leo XIII. E. c. Quod Apostolici muneris, Denzingeri Euch. Symb. 1851). Ср. также «Syllabus» папы Пія IX.

но и понятие социализма охватывает собою все многообразие формъ отъ совѣтскаго коммунизма до соціального регулированія капиталистической промышленности (о чёмъ сказано было однімъ англійскимъ политикумъ еще XIX вѣка: *we all are now socialists*). *Salus populi-suprema lex* въ отношеніи средствъ, однако велѣнія совѣсти должны исходить отъ церкви, и если люди безмолвствуютъ, тогда камни возопіютъ. Если Церковь не пользуется принадлежащимъ ей правомъ, которое есть вмѣстѣ и обязанность, тогда оно узурпируется ея врагами: — другой приходитъ во имя свое, и его принимаютъ (Іоанн. 5. 43). Разумѣется, враги Имени Христа будуть всегда хотѣть видѣть въ церкви лишь орудіе классового господства. Но сама церковь должна пребывать въполномъ обладаніи своей царственной свободы и правды, въ частности, и соціальной. Въ настоящее время зовъ къ этой соціальной правдѣ раздается во всемъ христіанскомъ мірѣ. Стокгольмская конференція соціального христіанства (*Life and work*) соединила въ себѣ представителей всѣхъ христіанскихъ исповѣданій (кромѣ католичества), и православная делегація на ней возглавлялась престарѣлымъ патріархомъ Фотіемъ Александрійскимъ. Своимъ участіемъ въ «Стокгольмѣ», гдѣ была создана и постоянная международная организація длѣ разработки вопросовъ соціального христіанства, Православная Церковь *de facto* опредѣлила свое отношеніе къ соціальному вопросу. Правда, доселе такъ и не было дано «вѣроучительного опредѣленія» о природѣ соціализма ни въ русской церкви, ни во вселенскомъ православіи. Но, согласно сказанному, соціализмъ, какъ соціально-экономическая доктрина, вовсе и не является вопросомъ вѣроученія. Превращать его въ таковой означало бы повреждать и само христіанское ученіе. Насколько онъ соединяется съ богооборствомъ, сужденіе и осужденіе должно относиться только къ послѣднему. Однако, связь эта фактическая, историческая, а не внутренняя. Считать же эту связь неразрывною является опасной ошибкою и близорукостью, потому что это означало бы отдавать дѣло христіанской правды въ руки ея враговъ. Поэтому и церковное «анаѳематствованіе» соціализма и превращеніе его въ «жупель» не только не имѣть для себя никакихъ основаній, но и явилось бы подлиннымъ религіознымъ соблазномъ.

Прот. С. Булгаковъ.

30.XI—13.XII. - 1929.

Парижъ.

## ПОНЯТИЕ БОГА И ТЕОРИЯ ЦѢННОСТЕЙ.

---

(Hermann Schwarz. Gott jenseits von Theismus und Pantheismus. Berlin 1928).

На страницахъ «Пути» нельзя обойти молчаніемъ превосходно написанную книгу грейфевальдскаго философа Шварца, посвященную центральной темѣ философіи религіи: понятію Бога. Въ своихъ размышленіяхъ Шварцъ исходить изъ «философіи неданнаго» (Philosophie des Ungegebenen). Этимъ терминомъ онъ обозначаетъ кругъ идей, развитыхъ имъ въ книгѣ *Das Ungegebene* (Tübingen 1921). Его философская точка зренія основана на мистикѣ Мейстера Эккехарта и Якова Беме и отчасти на философіи Фихте. Шварцъ различаетъ два направленія мистической мысли, отмѣченныхъ разнымъ пониманіемъ высшаго мистического переживанія. Одно изъ нихъ толкуетъ это переживаніе, какъ экстазъ, какъ раствореніе (Entwerden) человѣческой личности въ Богѣ и погашеніе человѣческаго сознанія въ безконечности божественнаго бытія; другое усматриваетъ его подлинный характеръ въ становленіи Бога въ человѣкѣ, въ «рожденіи» Бога въ человѣческой душѣ. Если Шварцъ относить къ первому направленію романскую мистику, по своему духу, якобы родственную мистикѣ Плотина, ко второму германскую, то съ такимъ мнѣніемъ согласиться нельзя. Въ различеніи двухъ типовъ мистическихъ ученій для Шварца важно то обстоятельство, что мистики первого типа онтологизируютъ (verseineln) Бога, мысля его сущимъ, какъ данную безконечность бытія, тогда какъ мистикамъ второго типа чуждо экзистенціальное понятіе о Божествѣ. Примыкая къ нимъ въ своихъ религіозно-философскихъ воззрѣніяхъ и опираясь въ тоже время на фихтевскій идеализмъ, Шварцъ ведетъ рѣшительную борьбу съ онтологизмомъ и развиваетъ чисто динамическое ученіе о Богѣ. Отвергая статически бытійственную концепцію Бога, Шварцъ рѣзко критикуетъ *теизмъ* и *пантеизмъ*. Ихъ различіе онъ усматриваетъ вовсе не въ томъ, что первый мыс-

лить Бога трансцендентнымъ, а второй имманентнымъ. Онъ спра- ведливо отмѣчаетъ, что опредѣленіе понятія Бога при помощи понятій трансцендентности и имманентности страдаетъ тѣмъ кореннымъ недостаткомъ, что примѣняетъ къ Богу категорію пространственности и обходится безъ этихъ терминовъ при вы-ясненіи того, что существенно въ теизмѣ и пантеизмѣ. Съ теи-стической точки зрења, Богъ является единичнымъ существомъ съ качествами абсолютной высоты: максимумомъ бытія. Пантеизмъ мыслить Бога существомъ универсальнымъ, обладающимъ все-возможными качествами. Отсюда видно, что теизмъ и пантеизмъ вовсе не столь противоположны, какъ обыкновенно принято думать. Содержаніе теистического понятія Бога составляеть часть содержанія пантеистического понятія его. Бога теизма надо мыслить включенными въ Бога пантеизма. Противъ теизма Шварцъ возражаетъ, что между абсолютно совершеннымъ Богомъ и несовершеннымъ міромъ конечныхъ вещей зіаетъ непро-ходимая пропасть. Подобно тому какъ въ математицѣ отъ транс-финитнаго сверхчисла (омега Кантора) не можетъ быть пере-хода къ конечнымъ числамъ, такъ точно и всякая попытка объ-яснить возникновеніе конечнаго изъ абсолютнаго обречена на неудачу и должна имѣть насильтственный характеръ. Очень обстоятельно Шварцъ опровергаетъ пантеизмъ, пользующійся по сравненію съ теизмомъ болѣе широкою популярностью. Онъ различаетъ двѣ формы пантеизма: натуралистической пан-теизмъ и панпсихизмъ. Геніальнѣйшимъ представителемъ пер-ваго онъ считаетъ Джордано Бруно, блестящимъ и послѣдовательнѣйшимъ выразителемъ послѣдняго Фехнера. Натуралисти-ческій пентеизмъ отожествляетъ Бога съ природой (Gottnatur), съ безконечной полнотой бытія. Панпсихизмъ возводить міро-вую душу, какъ всеобъемлющую цѣлостность, на ступень боже-ственности. Если однако ближе присмотрѣться къ пантеистиче-скимъ ученіямъ, то нетрудно обнаружить ихъ несостоятельность. Богъ-природа оказывается лишь мнимой полнотой бытія, а міро-вая душа лишь мимою цѣлостностью. Шварцъ приходитъ къ резултату, что въ пантеизмѣ божества нѣтъ, а есть только при-зракъ его. Критикой теизма и пантеизма Шварцъ расчищаетъ путь для построенія своей собственной религіозно-философской концепціи. Согласно съ апофатическимъ богословіемъ и съ вы-дающимися представителями христіанской мистики онъ учитъ, что міровой процессъ зачинается въ предмірной глубинѣ боже-ственного Ничто, въ божественной бездонной безднѣ (Un-grund) по удачному выраженію Якова Беме. Шварцъ толкуетъ становленіе міра какъ божественное самотворчество. Творческое божественное Ничто стремится къ божественной самости (Gottes-selbst). На пути этого стремленія возникаетъ пространственно-временный, епредметный міръ. Въ этомъ трагизмъ божественнаг

творчества не достигающего въ созданіи предметного міра свое-  
конечной цѣли. Смыслъ мірового процесса въ конечномъ преодо-  
лѣніи предметного міра. Божественное Ничто проявляется въ  
метафизическихъ напряженностяхъ (Spannungen), вызываю-  
щихъ міровой процессъ. Каждая часть пространственно-вре-  
менного міра, каждый предметъ, каждое существо исполнены  
задатковъ, стремящихся доразвиться, полностью раскрыть  
все, что въ нихъ заложено. Метафизическую напряженность,  
изживающуюся въ этомъ стремлениі, Шварцъ называетъ напря-  
женностью развитія (Entwickelungsspannung). Наряду съ этой на-  
пряженностью въ пространственно-временномъ мірѣ наблю-  
дается другая, вытекающая изъ того неоспоримаго факта,  
что каждый отдельный предметъ и каждое индивидуальное су-  
щество по отношенію къ міровому цѣлому оказывается облом-  
комъ (Bruckstück), непрестанно стремящимся восполнить себя  
тѣмъ, что ему недостаетъ, т. е. всѣмъ, что существуетъ въ мірѣ  
кромѣ него (Ergenzundspannung). Этимъ двумъ видамъ  
«космическихъ» напряженностей Шварцъ противополагаетъ  
основную «акосмическую» напряженность въ божественномъ  
Ничто, которая не можетъ быть выражена въ терминахъ пред-  
метныхъ опредѣленій. Специфікумъ акосмической напряжен-  
ности сказывается по Шварцу въ жаждѣ цѣнностей (Werthunger). Мы здѣсь подходимъ къ интересному отдельу кни-  
ги, въ которомъ авторъ подвергаетъ инструктивной критикѣ  
разныя философскія ученія о цѣнностяхъ и развиваетъ  
свою теорію цѣнностей. Прежде всего онъ опровергаетъ точку  
зрѣнія позитивистовъ, признающихъ только «сущее», объемъ  
котораго исчерпывается для нихъ тѣлеснымъ и душевнымъ мі-  
ромъ и отрицающихъ идеальное царство значимостей, цѣнно-  
стей и сущностей (Geltung, Wert und Wesen), справедливо ука-  
зывая на понятія, неукладывающіяся въ рамки позитивистиче-  
скаго міросозеранія (числа, отношенія, свобода и т. д.). Пози-  
тивисты поражены слѣпотой, такъ какъ не замѣчаютъ, что кромѣ  
предметного, пространственно-временного міра намъ даны умо-  
постижаемый космосъ истины (царство логическихъ значимостей)  
и царство сверхчувственныхъ цѣнностей.

Признавая идеальные данности, Шварцъ однако предосте-  
регаетъ отъ неправильнаго ихъ толкованія. Въ такую ошибку  
впадаетъ по его мнѣнію онтологизмъ, приписывающій цѣнно-  
стямъ и значимостямъ сверхъ эмпирическое бытіе, указывающій  
имъ мѣсто въ мірѣ сверхчувственныхъ неизмѣнныхъ реальностей  
(Платонъ и платонизмъ). Онтологизму противоположна наблю-  
даемая въ современной философіи (гейдельбергская школа)  
тенденція противопоставлять пространственно-временному міру  
реальныхъ вещей и процессовъ идеальный міръ несуществую-  
щихъ, «свободно парящихъ» значимостей и цѣнностей (frei-

*schwebende Sinn — und Wertwesenheiten.* Шварцъ опредѣленно высказывается и противъ такого взгляда и старается преодолѣть его специфической дуализмъ концепціей единства творческой божественной жизни, въ которой коренится и изъ которой выявляется идеальный міръ истины и цѣнности. Независимое, себѣ довѣлющее, идеальное царство свободно парящихъ истинъ и цѣнностей Шварцъ считаетъ философскимъ измышеніемъ. Какъ чистыя идеальности истина и цѣнность не болѣе какъ абстракціи. Конкретная живая истина налична лишь въ актѣ пониманія (*Versehen*).

Въ пониманіи раскрывается жизнь истины во всѣхъ познающихъ субъектахъ. Шварцъ ссылается на учение Мейстера Эккегарта, по которому истина есть божественное представлениe, творящее само себя и способное къ такому самотворчеству только въ душѣ человѣка. Итакъ истина не должна быть понимаема какъ самодовлѣющая цѣнность, витающая гдѣ то въ надоблачной сферѣ. Въ ея моши, устанавливающей во всякой связи нашихъ мыслей единый и цѣлостный смыслъ, мы вскрываемъ божественное мышленіе, творящее себя въ нашемъ мышленіи. Ошибочно думать, что какія то идеальные данности нисходять въ душу изъ потустороннихъ сверхчувственныхъ міровъ, когда она познаетъ, любить и творить.

Во всѣхъ этихъ актахъ въ ней раскрывается божественное Ничто. Шварцъ указываетъ на возможность двухъ противоположныхъ взглядовъ на взаимоотношеніе цѣнностей и природного процесса. Карль Марксъ подчиняетъ цѣнности природному процессу, рассматривая ихъ какъ субъективные рефлексы экономического развитія, совершающагося по законамъ природной необходимости. Фихте, наоборотъ, считаетъ вещный міръ материаломъ осуществленія нашего нравственного долга и тѣмъ всецѣло подчиняетъ его нравственной цѣнности. Марксъ низводить міръ цѣнностей до призрачности; Фихте придаетъ вещному міру характеръ нереального явленія. На самомъ дѣлѣ ни тотъ, ни другой изъ отмѣченныхъ крайнихъ взглядовъ непрѣемлемъ. Истина въ томъ, что природа и цѣнности являются несоизмѣримыми величинами разныхъ порядковъ. Сколько бы мы ни вникали въ природный міръ и протекающія въ немъ событія, мы здѣсь ни одной цѣнности не встрѣтимъ. Пантеизмъ, утверждающій аксіологической характеръ природной жизни, глубоко неправъ. Всѣ попытки свѣщивать космологію и аксіологію несостоятельны. Вѣрно лишь то, что Божество есть общий корень существованія и цѣнности. Божественное Ничто, проникающее вещный міръ, связывая опредѣленности въ существующемъ, обусловливаетъ возможность каждого обособленного предмета и существа и въ тоже время актомъ самотворчества создаетъ

аксіологическую жизнь, которая однако осуществляется только въ человѣческихъ душахъ. Шварцъ называетъ это ученіе *динаміческою теорією цѣнности*. Существеннымъ признакомъ ея является тѣсная связь цѣнности съ душой. Разрывая связь между цѣнностью и душой мы уничтожаемъ и цѣнность и душу. Душа — цѣнность (*Wertseele*) есть душа, въ которой свершается *богорожденіе*. Богъ, божественная жизнь, по мнѣнію Шварца, есть единственная реальная цѣнность (*Realwert*), дающая сущность (*verwesentlicht*) душѣ. Сама по себѣ душа лишена сущности и духовности, есть не болѣе какъ пучокъ слѣпыхъ стремленій. Шварцъ раздѣляетъ убѣжденіе мистиковъ о внезапномъ характерѣ Богорожденія въ душѣ и связанного съ нимъ раскрытия цѣнностей. Онъ врагъ эволюціонизма, поскольку таковой является теоріей возникновенія цѣнностей въ процессѣ непрерывнаго развитія. Натуралистической эволюціонизмъ въ ученіи Ницше о сверхчеловѣкѣ признается имъ столь же несостоятельнымъ, какъ философія Гегеля, согласно которой цѣнности пріурочены къ послѣдовательнымъ ступенямъ метафизической эволюціи, конечнымъ результатомъ которой является Богъ. На основаніи динамической теоріи цѣнностей Шварцъ разрѣшаетъ проблему зла. Здѣсь онъ всецѣло находится подъ вліяніемъ Якова Беме. Проблема зла тѣсно связана для него съ проблемой человѣческой свободы. Свобода коренится въ предмірной глубинѣ божественнаго ничто и сказывается въ душѣ какъ божественное переживаніе (*die Freiheit ist ein Gotteserlebnis!*). Исходя изъ понятія сущаго, личаго Бога, мы, по мнѣнію Шварца, никогда не дойдемъ до удовлетворительного разрѣшенія проблемы зла. Личный Богъ, создавшій человѣка съ его слабостями и пороками и карающій его за его проступки судомъ праведнымъ — такое представленіе для насъ нравственно невыносимо. Но стоитъ только отказаться отъ такого Бога, какъ исходной точки мірового процесса, и несообразности исчезнутъ. Само по себѣ первоначальное Божество есть темное природное начало (*dunkler Naturgrund*), получающее аксіологическую опредѣленность только въ человѣческихъ душахъ. Благодаря изначальной свободѣ однѣ души становятся сосудами божественной любви, другія сосудами божественного гнѣва.

Тутъ однако имѣется неясность. Божественное Ничто мыслится Шварцомъ безразличнымъ относительно положительной и отрицательной цѣнности (*Wert und Unwert*) и въ тоже время въ немъ предполагается заложеннымъ стремленіе къ достижению высшаго совершенства, къ свѣтлому рожденію (*Lichtgeburt*) въ душѣ человѣка, которое осуществляется при содѣйствіи доброй его воли. А если такъ, то можно ли понимать Божественное Ничто какъ темное природное начало, какъ полное безразличіе добра и зла?

Борьба Шварца съ онтологизмомъ идетъ въ разрѣзъ съ исконъ конными стремленіями русской религіозной мысли. Въ ней несомнѣнно сказывается вліяніе Фихте, Этимъ замѣчаніемъ мы ограничимся, не входя въ обстоятельное обсужденіе темы объ онтологизмъ, которое завело бы насъ слишкомъ далеко. Но оставляя ее въ сторонѣ, приходится отмѣтить, что ученіе Шварца въ существенныхъ пунктахъ сходится съ религіозной философіей Бердяева (трагизмъ въ основѣ божественной жизни, роль человѣка въ міровомъ процессѣ божественного творчества, отношеніе къ проблемамъ свободы и происхожденія зла). Въ конечномъ итогѣ это сходство объясняется тѣмъ вліяніемъ, которое на обоихъ мыслителей по ихъ собственному признанію оказалъ Яковъ Беме. Оцѣнивая книгу Шварца по существу, надо сказать, что значеніе ея не въ оригинальности содержанія, а въ ясной и удачной формулировкѣ вѣковѣчныхъ проблемъ религіозной философіи и глубокихъ истинъ раскрытыхъ въ религіозной мистикѣ и въ мѣткой критикѣ ложныхъ философскихъ теорій, преграждающихъ доступъ къ ихъ правильному и всесторонннему пониманію.

Николай Бубновъ.

## НОВЫЯ КНИГИ:

### ТОМЛЕНИЕ ДУХА.

О книгѣ о П. Флоренского: «Столпъ и утвержденіе истины».

О книгѣ о П. Флоренского трудно говорить, — это значить говорить объ авторѣ и о его личномъ религіозномъ пути. Книга о П. Флоренского нарочито и намѣренно субъективна. Не случайно избралъ онъ для нея полубіографическую форму дружеской переписки. Это не только литературный пріемъ. Такова тональность его духовнаго типа, — о. Флоренскому такъ подходитъ богословствовать въ письмахъ къ другу... Слишкомъ силенъ у него паѳосъ интимности, паѳосъ психологическаго эстетизма, — слишкомъ сильна потребность въ личныхъ отношеніяхъ и связяхъ. Онъ много говоритъ о церковности и о соборности, но именно соборности всего меньше въ его книгѣ. Въ его размышленіяхъ всегда чувствуется одиночество, уединенность. Изъ этого томительного одиночества онъ ищетъ исхода въ дружбѣ... И полнота соборности разрѣщается для него въ множественность интимныхъ дружественныхъ паръ, и двуединство личной дружбы психологически замѣняетъ для него соборность. Онъ живеть въ какомъ-то укромномъ уголкѣ и хочетъ такъ жить, въ какомъ то эстетическомъ затворѣ. Онъ уходитъ съ трагическихъ распутій жизни, укрывается въ тѣсную, но уютную келію. И убираетъ ее душистыми и пряными цвѣтами... Флоренскій весь во времени, онъ живеть въ какомъ-то разорванномъ мірѣ, въ непреодолимомъ, «асиндтонѣ». И время для него тоска, но не подвигъ, — время тянущееся и тянущее, вытягивающее и томящее душу. Флоренскому понятенъ динамизмъ, но непонятна исторія. Для него непонятно конкретное и творческое историческое время, въ которомъ не только переживается, но и совершаєтъ нѣчто. И въ этомъ разгадка его субъективизма. Онъ не чувствуетъ ритма церковной исторіи. Флоренского упрекали въ пристрастіи къ теологуменамъ, къ частнымъ богословскимъ мнѣніямъ. И дѣйствительно, къ теологуменамъ у него больше

вкуса, чѣмъ къ догматамъ. Точно догматы слишкомъ громки для него, и онъ предпочитаетъ неясный шопотъ личнаго мнѣнія.. И въ книгѣ своей о. Флоренскій говоритъ прежде всего о переживаніяхъ, — не только о личномъ опытѣ, но именно о личномъ въ опытѣ. Правда, онъ смиряется и отрекается отъ собственнаго мнѣнія; онъ хотѣлъ бы ничего не говорить отъ себя, ничего своего, но только передавать и пересказывать общее, всецерковное. Однако, въ дѣйствительности онъ все время говоритъ отъ себя и о себѣ. Онъ субъективенъ и тогда, когда хочетъ быть объективнымъ. Со всею силою это сказывается въ его отношеніи къ церковному преданію. Онъ самъ сознается, что выбираетъ или подбираетъ свои ссылки и примѣры. Къ церковному прошлому онъ подходитъ не какъ историкъ, но какъ археологъ. И оно разбивается для него на множество памятниковъ древности и старины, среди которыхъ онъ бродить, какъ въ музѣ. Свитокъ церковнаго преданія какъ-то свертывается для него, онъ не различаетъ эпохъ. Историческая перспектива для него нереальна. Все преданіе для него единая скрижаль, и эта скрижаль — притча, символъ недвижнаго... Историческія ссылки о. П. Флоренскаго всегда случайны и произвольны. Съ какимъ-то беспечнымъ эстетизмомъ плететь онъ свой богословскій вѣнокъ. Для него не важны всѣ вопросы исторической критики, онъ легко ссылается на завѣдомо неподлинныя свидѣтельства, считаетъ мнимаго Діонисія святымъ Ареопагитомъ... И никогда не изслѣдуетъ, но только выбираетъ. И... умалчиваетъ, — это въ особенности для него характерно. И оттого такою особенной кажется его книга. Это книга личныхъ избраній. И прежде всего виденъ въ ней авторъ.

Свою книгу о. Флоренскій начинаетъ письмомъ о сомнѣнії. Путь къ истинѣ начинается отчаяніемъ, начинается въ пирроническомъ огнѣ. Это — мучительный и безысходный лабиринтъ и вдругъ гдѣ-то неожиданно вспыхиваетъ молнія откровенія. Остается неяснымъ, о какомъ пути говоритъ о. Флоренскій... Говорить-ли онъ о трагедіи невѣрующей мысли? или изображаетъ діалектику христіанскаго сознанія?.. Во всякомъ случаѣ онъ ставить вопросъ такъ, точно самое важное — убѣжать и спастись отъ сомнѣнія. Точно неизбѣжно для человѣка идти къ Богу черезъ сомнѣнія и разочарованія и здѣсь на землѣ проходить чрезъ чистилище и адскую муку... Вся религіозная гносеология сводится для о. Флоренскаго къ проблемѣ обращенія. Положительной гносеологии у него нѣтъ, онъ ограничивается отрицательной, не идеть дальше пролегоменъ: какъ возможно познаніе?.. И вотъ въ разсужденіяхъ о. Флоренскаго вскрывается противорѣчіе: его психологія не соотвѣтствуетъ его онтологіи. Въ самомъ дѣлѣ, какъ совмѣстить антиномизмъ и онтологизмъ? Какъ сочетать пирронизмъ съ платонизмомъ, — въ осо-

бенности при томъ толкованіи, какое самъ о. Флоренскій даетъ теоріи идей въ своемъ этюдѣ: Смыслъ идеализма (1915). Остается непонятнымъ и необяснимымъ, почему такъ антиномиченъ надрывенъ путь познанія, если міръ софіенъ въ своихъ основахъ и Софія, по опредѣлінію о. Флоренскаго, есть «упостасная система міротворческихъ мыслей Божіихъ»... Какъ возможно, чтобы антиномизмъ выражалъ послѣднюю тайну мысли, если міръ созданъ въ Премудрости, въ Софіи, и есть премудрое откровеніе Божіе... Ученіе о грѣхѣ не разрѣшаетъ этой апоріи. Ибо для о. Флоренскаго двоится не только грѣховное сознаніе, — мысли вообще свойственноколебаться въ антиноміяхъ и противорѣчіяхъ. Антиномично и христіанское сознаніе, антиномична догматика, антиномична сама истина, — «истина есть антиномія»... И это для о. Флоренскаго означаетъ не только несоизмѣримость религіознаго опыта и рациональныхъ схемъ, но и невозможность, для разума сдѣлать выборъ между: «да» и «нѣтъ». Получается впечатлѣніе, что только у мысли нѣтъ софійныхъ корней, что и христіанское сознаніе остается въ плѣну и отравлено незнаніемъ. Станнымъ образомъ, въ главѣ о Софіи о. Флоренскій совсѣмъ забываетъ объ антиноміяхъ... И при этомъ міръ раскрывается для него, какъ система разума. Какъ будто бы въ послѣднемъ свершеніи антиноміи разрѣшатся или, по крайней мѣрѣ, остановятся въ вѣчномъ равновѣсіи. Однако, въ сознаніи Церкви это равновѣсіе еще не достигнуто. Такъ борьба съ рационализмомъ приводить о. Флоренскаго къ символизму въ догматикѣ. И здѣсь все качается. И отсюда нужно спасаться... Это относится не только къ личному пути, но и къ пути Церкви...

Отъ сомнѣнія разумъ спасается въ познаніи Троицы. И съ особой силою о. Флоренскій раскрываетъ спекулятивный смыслъ Троического догмата, какъ истины разума. Но станнымъ образомъ онъ какъ-то минуетъ Воплощеніе и отъ главъ о Троичности сразу переходитъ къ ученію о Духѣ Утѣшителѣ. Это отсутствіе христологическихъ главъ особенно разительно и выразительно въ книгѣ о. Флоренскаго. Образъ Христа, образъ Богочеловѣка какою-то неясною тѣнью теряется на заднемъ фонѣ. И оттого такъ мало подлинной радости въ книгѣ о. Павла. Точно ушелъ Господь изъ міра... И потому не столько радуется о. П. Флоренскій о пришествіи Господнемъ, сколько томится въ ожиданіи Утѣшителя, въ чаяніи Духа. И снова, не радуется о пришествіи Утѣшителя, но жаждаетъ большаго. Болѣе того, онъ какъ-то не чувствуетъ неотступнаго пребыванія Духа въ мірѣ, — церковное вѣдѣніе Духа кажется ему смутнымъ и тусклымъ. Откровеніе Духа чувствуетъ онъ только въ немногихъ избранникахъ, но не въ «повседневной жизни Церкви». Точно еще не совершилось спасеніе: «чудное мгновеніе сверкнуло ослѣпительно и... какъ бы нѣтъ его»... И міръ остался темнымъ, непреображенныемъ,

— только сверху озаряющего какіе-то еще не грѣющіе, предраз-  
свѣтные лучи. Сердце томится о небываломъ. И потому такъ груст-  
но о. Флоренскому въ исторіи, — нѣкая истома грусти овладѣ-  
ваетъ имъ, и душа вся вытянута къ еще не наступившему мигу...  
Въ мірѣ христіанскомъ о. Флоренскому какъ-то тѣсно и душно...  
Одностороннее вѣдѣніе Второй Упостаси не освобождаетъ міра,  
— напротивъ заковываетъ его въ закономѣрность. Ибо Логосъ  
есть именно «всеобщій «Законъ» міра».. Откровеніе Логоса для  
о. Флоренского обосновываетъ научность, и потому въ христіан-  
скомъ сознаніи не открывается свобода и красота міра. Христіанскій міръ есть міръ суровый и жестокій, міръ закона и не-  
прерывности, — точно не прешла сѣнь законная благодати при-  
шедши... Какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ только ждали еще Слова  
такъ и въ Новомъ мы только чаемъ Духа, — и стало быть, въ  
Новомъ Духъ является только такъ, какъ въ Ветхомъ являлся  
Логосъ. И неясно, что значитъ для о. Флоренского Пятидесят-  
ница... Рѣчь идетъ не только объ исполненіи, но именно о ко-  
вомъ откровеніи, о третьемъ завѣтѣ. И въ концѣ временъ онъ  
ждетъ не Второго Пришествія Христова, но Откровенія Духа...  
Остается безспорнымъ: о. Флоренскій не чувствуетъ абсолютно-  
сти Новозавѣтнаго Богоявленія, Воплощеніе Слова не насыщаетъ  
его упованія. Страннымъ образомъ, онъ какъ-то не видитъ — Іисуса  
Сладчайшаго, не видитъ и пришедшаго Утѣшителя, и все ждетъ  
иного... И снова здѣсь вскрывается острое противорѣчіе въ его  
созерцаніяхъ. Міръ еще не преображенъ, но уже въ вѣчныхъ  
корняхъ своихъ онъ божественъ. И отъ тоски о. Флоренскій  
переходитъ къ славословію. Его томленіе разрѣщается въ созер-  
цаніи Софіи: «есть объективность, это — Богозданная тварь»...  
Упованіе о. Флоренского — не въ томъ что пришелъ Господь и  
Богъ сталъ человѣкомъ, но въ томъ, то отъ самого творенія и по  
природѣ «тварь уходитъ во внутри-троичную жизнь». Въ  
первореальности своей міръ, какъ нѣкое «великое существо»,  
уже есть нѣкое «четвертое лицо», четвертая Упостась. Въ ученіи  
о Софіи о. Флоренскій не стремится къ примиренію противорѣчій,  
— образъ Софіи двоится и является во многихъ аспектахъ. Но  
при этомъ всего слабѣе ученіе о Софіи связано съ образомъ  
Христа. И если о. Флоренскій называетъ Софію Тѣломъ Христо-  
вымъ, разумѣя при этомъ «тварное естество, воспринятое боже-  
ственнымъ Словомъ», то, во-первыхъ: Софія предсуществуетъ въ  
своей полнотѣ и реальности всякому конкретному историческому  
времени, а во-вторыхъ: высшее откровеніе Софіи о. Флоренскій  
видитъ не во Христѣ, а въ Богоматери. Получается впечатлѣніе,  
что во Христѣ о. Флоренскій видитъ только Божество Слова,  
а полнота обоженного человѣчества открывается ему въ Присно-  
дѣвѣ. И болѣе того, въ Богоматери видитъ о. Флоренскій пред-  
варительное явленіе Духа на землѣ, типъ пневматофаніи.

Это для него подлинное предварение будущего вѣка, начало послѣдняго завѣта. И въ Приснодѣвѣ онъ видѣть и читать прежде всего явленіе Софіи, — болѣе, чѣмъ Матерь Божію. О Богоматеринствѣ и о рождествѣ несказанномъ онъ говоритъ только всколзь, въ эпитетахъ и въ придаточныхъ предложеніяхъ. Во всякомъ случаѣ Богоматерь какъ то отдаляется для него отъ Христа. И о соединеніи двухъ естествъ въ Богочеловѣкѣ онъ говоритъ глухо. Много говоритъ о. Флоренскій о духовномъ типѣ церковной мистики, съ формальной стороны, какъ о собираніи духа, какъ о дѣвственности души. Но по содержанію его мистика всего менѣе мистика Христа. Скорѣе, — мистика первозданной тварности, мистика софійной дѣвственности. И даже Церковь для него скорѣе осуществленіе премірной Премудрости, нежели раскрытие Богочеловѣчества. Потому и уходитъ онъ изъ христіанской исторіи въ какіе то мечтательные планы... Можно сказать, въ сознаніи о. Флоренскаго какъ-то причудливо переплетаются августинизмъ и пелагіанство: психологической паѳосъ дистанціи: вѣра въ природу твари... Съ этимъ связанъ еще одинъ характерный мотивъ: въ сущности человѣчество предмірно разбито и раздроблено на множество несоизмѣримыхъ родовъ и типовъ, — съ особой рѣзкостью эту мысль о. Флоренскій развилъ въ своемъ замѣчательномъ этюдѣ: О типахъ возрастанія (въ Богословскомъ Вѣстникѣ 1906 года, Іюль-Августъ). И у каждаго есть свой предмірно опредѣленный путь, — о. Флоренскій выше ставить именно эту врожденную непорочность, нежели святость подвига. И высшій изъ «родовъ», — духовный родъ Богоматери... Флоренскій остро чувствуетъ проблематику обращенія, и мало ощущаетъ паѳосъ возрожденія. Онъ чаетъ проявленіе софійныхъ устоевъ, но не говоритъ о воскресеніи. Въ дѣвственности, а не въ воскресеніи для него открывается послѣдняя судьба твари. Онъ какъ то замкнуть въ кругу софійного иманентизма.

Въ русской религіозно-философской литературѣ книга о. П. Флоренскаго занимаетъ особое мѣсто. Это очень яркая, но совсѣмъ не сильная книга. Напротивъ, въ ней есть что-то жалобное и тоскующее. Въ ней всего сильнѣе чувствуется усталость и разочарованіе. Это какая-то осенняя книга, и въ ней красота увяданія: «люблю я пышное природы увяданіе»... И какою-то безкрылою мечтою вплетаются сюда весенніе мотивы... Книга о. Павла, прежде всего, религіозно-психологический документъ. И документъ опредѣленной русской эпохи. Этимъ объясняется ея психологической успѣхъ. Въ ней какъ-то слилось вся тоска XIX-го вѣка. По своему духовному смыслу это — очень западническая книга. Книга западника, эстетически спасающагося на Востокѣ. Романтическій трагизмъ западной культуры о. Флоренскому ближе и понятнѣе, нежели проблематика православна-

го преданія. Менѣе всего можно видѣть у Флоренского православную реставрацію, «стилизованное православіе»... Совсѣмъ не изъ православныхъ глубинъ исходить о.Флоренскій. Въ православномъ мірѣ онъ остается чужимъ, только быть православный онъ старается усвоить и то эстетически, т. е. какъ чужой. Скорѣе можно видѣть въ о. П. Флоренскомъ запоздалаго александрийца. Во всякомъ случаѣ, человѣкъ до-никейской эпохи. Въ этомъ узость и не-соборность его религіознаго сознанія. Флоренскій не пріемлетъ и не вмѣщаетъ церковно-исторической полноты, онъ выбираетъ изъ нея архаическіе мотивы. И притомъ не радость апостольского перво-христіанства, но пепельную грусть умирающаго эллинизма. На Флоренскомъ повторяется судьба Оригена: для обоихъ христіанство есть религія Логоса, а не Христа. Этимъ опредѣляется вся архитектоника религіозно-философской системы. Въ церковномъ синтезѣ снята исключительность александризма, и вмѣстѣ съ тѣмъ претворены его истинныя прозрѣнія. Флоренскій хотѣлъ бы снова разложить этотъ синтезъ и вернуться къ дзусмысленности III-го вѣка. И эта попытка реставраціи обречена на неуспѣхъ. Путь о. Флоренского уводитъ въ тупикъ. Это выдаетъ его грусть. И мысль срывается въ мечтательность и грезы. Его книга — книга о прошломъ, о трагическомъ прошломъ русскаго духа, возвращающагося въ Церковь. Еще не раскрылся предъ нимъ ликъ Богочеловѣка. И потому еще не открылся творческій путь.

Георгій В. Флоровскій.

1929.XII.26.

С. Л. ФРАНКЪ. Духовны основы общества. Введеніе въ соціальную философію. УМСА Press. Paris 1930. 317.

Цѣнность настоящей книги опредѣляется прежде всего тѣмъ, что она подводитъ итоги соціальной наукѣ за послѣднія 50 лѣтъ. Она совершенно необходима всякому, кто хочетъ философски углубить постановку соціальныхъ проблемъ и самостоятельно въ нихъ разобраться. Критика различныхъ теорій общества, господствовавшихъ доселѣ — индивидуалистической, органической, психологической, материалистической — выполнена блестяще, съ той поразительной ясностью и пластичностью, которая свойственна нашему автору. Собственная его точка зреїнія состоитъ въ томъ, что общественное бытіе не есть ни бытіе материальное, ни бытіе психическое, а бытіе духовное. Точный философскій смыслъ бытія «духовнаго», какъ особой онтологической категоріи, разъясняется авторомъ съ большой силою. Онъ движется здѣсь въ томъ направленіи, которое намѣчено было Дильтеемъ, и ранѣе Гегелемъ, но даетъ много нового.

Другая теза книги состоит въ томъ, что духовное бытіе общества есть *бытие соборное*: общество не есть ни совокупность индивидуумовъ, ни организмъ, — оно есть соборность. Анализъ «соборности» представляетъ самую цѣнную часть труда. Категорія соборности есть категорія «мы». «Мы» не есть множественное число отъ «я», «мы» есть живой конкретный синтезъ «я», и «ты». Синтезъ, представляющій собою новую степень бытія. Какъ эта «соборность» живеть въ самыхъ холодныхъ и виѣшнихъ общественныхъ отношеніяхъ, какъ она переживается даже во взаимной встрѣчѣ человѣческихъ глазъ, въ этомъ безсознательно-вспыхивающемъ «мы» — это показано съ большой философской и художественной силой (напр. 89 с.).

Онтологія общества кажется намъ однако гораздо болѣе неуязвимой и цѣнной у Франка, нежели аксіологія, нежели этика (ученіе объ общественномъ идеалѣ).

Высшимъ этическимъ принципомъ онъ считаетъ *начало служенія*, начало *долженствованія и обязанности*. Это типичное кантіанство въ этикѣ, которое повторяетъ : «о Pflicht, du heiliger Nahtе!». Оно существенно противорѣчить этикѣ благодати, этикѣ любви и свободы, какъ это показалъ Шелеръ (еще ранѣе Ремке) и какъ это всегда чувствовала русская религіозно-философская мысль. Этика благодати есть этика Бого-человѣческаго общенія и Бого-человѣческаго творчества», и вотъ это общеніе (*unio*) и творчество не мыслится и не выражается въ категоріяхъ *службы, долга, и обязанности*. Богу не нужны слуги, а нужны друзья, свободно любящіе и свободно творящіе; ибо нельзя любить и творить *по обязанности* (эти цѣнности ускользаютъ изъ категоріи «обязанности»). Можно лишь «работать» и работовать и служить по обязанности. Не плохо быть «рабомъ Божіимъ», но это не высшее и не лучшее, не то, къ чему стремится этика «обоженія». Ап. Павель высказываетъ эти мысли вполнѣ ясно. Замѣчательно то, что и Франкъ принужденъ признать, что только въ мѣру отсутствія благодати человѣкъ есть *слуга и рабъ Божій* (стр. 169). Но это значитъ, что начало «служенія», и обязанности дѣйствуетъ лишь тамъ, где благодать отсутствуетъ. Въ силу этого оно не есть *высшее начало*. Высшихъ началь нужно искать въ царствѣ благодати; а начала «служенія», «авторитета» и «обязанности» всецѣло относятся къ царству закона.

Задача этики: *сублимировать*, возводить къ высшему и преобразовать Эросъ человѣческой души. И вотъ обязанность, императивъ, служеніе — *не сублимируютъ!* Они безрадостны и не милы душѣ и слѣд. безблагодатны. Они не сублимируютъ, ибо вызываютъ неминуемое противодѣйствіе всѣхъ низшихъ зффектовъ, всего подсознанія своей императивной и связзывающей формой. Современная психологія подсознанія ищетъ иныхъ путей эстетической жизни. *Обязанность*, какъ на это указалъ Пет.

ражицкій, есть об-вязан-ность, т.е. связанность. Но никакое связываніе не преодолѣваетъ сопротивленія, оно всегда сохраняетъ революціонный комплексъ. Да и трудно считать состояніе связанности и слѣд. «обязанности» высшимъ состояніемъ человѣка. Вѣрно прямо противоположное: «къ свободѣ призваны вы братья! Богъ есть свобода и любовь («гдѣ духъ Господенъ — тамъ свобода»), а потому и человѣкъ на высшей ступени обоженія есть свобода и любовь, а не «обязанность».

Но и въ другой, низшей сферѣ, въ сферѣ закона, въ сферѣ права — «обязанность» не является центральной и высшей категоріей, какъ это хочетъ утверждать Франкъ: «Высшей и подлинно-первичной категоріей нравственно-общественной жизни человѣка является только обязанность, а не право; всякое право можетъ быть лишь вторичнымъ рефлексомъ и производнымъ отраженіемъ обязанности (226). Со всею силою мы должны утверждать прямо противоположное.

Высшей и первичной категоріей права является само «право», правомочіе. Правда, оно всегда соотносительно съ обязанностью; такъ что сущность «Wesen» права выступаетъ въ единстве противоположностей правомочія и обязанности, въ томъ, что называется «правоотношеніемъ».

Но аксіологической смысль и телосъ обязанности лежить въ предоставленіи права. Если-бы субъективное право, какъ сфера, свободы и творчества, не было абсолютной цѣнностью, — обязанность была-бы безсмыслицей. Связывать, об-вязывать, налагать «бремена неудобопосимы» никогда не можетъ быть самоцѣлью. А потому обязанность не раскрываетъ смысла права и не является его первичной категоріей. Стихія права есть свобода — такова лучшая традиція философіи права. Понять «право», какъ «вторичный рефлексъ и производное отъ ношеніе обязанности» — значиъ просто уничтожить право. Именно этимъ путемъ уничтожается право въ коммунизмѣ. Коммунизмъ есть послѣдовательное законничество (декретизмъ), строящее соціальную жизнь всецѣло на обязанностяхъ на «бременахъ неудобосимыхъ». Сфера субъективнаго права — есть нѣчто вторичное здѣсь, рефлексъ обязанности, остатокъ свободы, не потребовавшійся государству. При такомъ взглядѣ вполнѣ послѣдовательно отрицается субъективное право и право вообще — у Сенъ-Симона, Маркса и Ленина.

Въ связи съ этимъ стоитъ другая мысль автора: власть и авторитетъ являются существенными и вѣчными категоріями соціальной жизни (и слѣд. соборности). Государство есть абсолютная категорія и въ этомъ смыслѣ «земной богъ».

Съ этимъ мы согласиться не можемъ: христіанская соборность есть идеаль безвластной организаціи, ибо всякой власти Христосъ сказалъ: «между вами да не будетъ такъ». Но не толь-

ко высшее единство любви *въ принципъ* безвластно, даже высшее единство правовое — *въ принципъ* безвластно. Въ этомъ правъ нѣмецкій идеализмъ: идеалъ права и справедливости есть идеалъ безвластной организаціи (*Gesellschaft frei wollender Menschen*). Поэтому власть не есть конструктивная категорія соціального бытія. Власть и авторитетъ сами постулируютъ свое самоупразненіе: идеальная власть есть та, которая наименѣе властвуетъ. Высшій авторитетъ есть тотъ, который не ссылается на свой авторитетъ. Хомяковъ былъ правъ въ своей критикѣ авторитета съ точки зрењія соборности. Кроме того сущность власти *Wesen*) не раскрыта у автора, какъ не раскрыта и сущность права (не показаны его категоріи). Слѣдованіе за авторитетомъ и повиновеніе власти *существенно* различны. Авторитетъ можетъ быть безвластенъ и власть можетъ быть не авторитетна. Больше того, *сущность власти* состоять въ томъ, что она властвуетъ независимо отъ авторитетно-властвующаго лица и его дѣйствій. Подчиненіе авторитету уже не есть властеотношеніе. И стремленіе превратить власть въ авторитетъ доказываетъ лишь стремленіе подняться *надъ* властеотношеніемъ, къ другому, высшему, и *существенно* иному отношенію.

Та этика, которую обосновываетъ Франкъ, есть въ концѣ концовъ исконный, на протяженіи всей исторіи христіанства осуществляемый синтезъ двухъ этическихъ системъ: закона и благодати, стоического естественного права и христіанской церковности, кантіанского долженствованія и свободной творческой любви. Синтезъ этотъ не осуществленъ, потому-что въ качествѣ высшихъ и основныхъ синтезирующихъ принциповъ взяты принципы *одной стороны*, принципы служенія, долженствованія и обязанности. Это принципы стоическихъ и кантіанскихъ, принципы естественного закона, закона совѣсти. Франкъ выбираетъ своимъ высшимъ принципомъ — принципъ *правды* (т. е. справедливости, *діхос отуна, institia*): «служеніе Богу есть служеніе абсолютной правдѣ» (193. 197). Но этика благодати должна исходить не изъ принципа правды, а изъ принципа любви.

Удивительно, до какой степени высшая степень христіанской этики еще остается таинственной и неизслѣдованной и съ какой неумолимой инерціей мысль сползаетъ въ категоріи «закона», обязанности и служенія.

Всѣ эти принципіальные возраженія нисколько не умаляютъ цѣнности книги, напротивъ, показываютъ ея богатство. Точку зрењія автора можно діалектически отстаивать и углублять. Она имѣеть за собою вѣковую традицію консервативной мысли. Кто ищетъ консервативно-смиренного успокоенія отъ соціальныхъ бурь, тотъ всегда предпочтетъ принципы служенія, долга, обязанности, — и съ радостью отвергнетъ всякія прирожденные права и «самочинную» свободу. Существуютъ и юристы, которые

выдвигаютъ примѣръ обязанности, таковъ Дюги, таковъ Кельвэнъ. Бѣда только въ томъ, что «самочинную» свободу, (которая хочетъ «по своей глупой волѣ пожить») трудно связать бременами обязанностей; а если это окончательно удастся, то умираетъ всякое творчество и жизнь.

## Б. Вышеславцевъ.

К. Г. ЮНГЪ. Избранные труды по аналитической психологіи. Авторизованное изданіе подъ общей редакціей Эмилія Метнера. *Психологические типы*. Переводъ Софіи Лоріе. Книгоиздательство Мусагетъ. 1929. Цѣна 2 долл. + 475.

Насколько скучна была старая классическая психологія, напр. Гербарта или Вундта, настолько-же притягательна и богата современная «аналитическая психологія». Полный переворотъ произведенъ въ душѣ человѣка и въ душѣ ученаго открытиемъ «подсознанія». Есть люди, положительно околодованные психоанализомъ, теоріей внушенія. Ве ликое очарованіе есть во всякой новооткрытой и неизвѣданной странѣ. Но особое, волшебное очарованіе присуще «подсознанію» и это потому, что подсознаніе всегда было и остается источникомъ волшебства, медіума, фантазіи, искусства, миѳотворчества и религіи. Подсознаніе есть настоящій источникъ чудесъ и овладѣніе подсознаніемъ даетъ возможность творить чудеса. «Психологія» есть настоящая алхимія души, которая учитъ тому, какъ низшіе подсознательные аффекты могутъ быть превращаемы въ «благородные металлы», въ подлинные алмазы духа.

Френдъ еще сухъ и узокъ въ геніальной односторонности своихъ открытій. Но книги Юнга и Бодуэна поражаютъ необычайнымъ богатствомъ перспективъ, открывающихъ въ душѣ, въ этомъ «зеркалѣ вселенной». Все здѣсь ново, таинственно, полно неизвѣданныхъ силъ и потенцій.

Юнгъ удивительный писатель: сначала поражаетъ этотъ хаосъ психіатрическихъ наблюденій, художественныхъ образовъ и символовъ, научныхъ цитатъ, философскихъ и теологическихъ, характеристикъ... Но затѣмъ читатель замѣчаетъ, что этотъ хаосъ живетъ единой жизнью, что всѣ вѣтви мысли прихотливо сплетены, что все дышетъ вмѣстѣ, и что и нельзя иначе показать этой магіи душевныхъ зеркалъ, какъ посредствомъ потока характерно преломляемыхъ и отражаемыхъ образовъ, мыслей и чувствъ.

Для философа великое наслажденіе войти въ этотъ новый міръ, гдѣ отсутствіе школьной системы и порядка объясняется богатствомъ во всѣ стороны излучаемыхъ открытій. Иногда

авторъ какъ бы забываетъ о своей главной темѣ: дать основу для ученія о характерахъ и типахъ, — онъ говорить о религіозномъ символѣ, о значеніи фантазіи, объ эросѣ, о художественномъ творчествѣ, о морали, о неврозѣ: и читатель вспоминаетъ тысячи собственныхъ наблюденій, предчувствій, прозрѣній, видитъ новые проблемы, еще не поставленные авторомъ. Въ концѣ концовъ читатель начинаетъ любить автора, увлекаться имъ, какъ увлекаются музыкальнымъ произведеніемъ которое содержитъ въ себѣ безконечность эмоціональныхъ, проблемъ. Тайна очарованія заключается въ опаловыхъ переливахъ подсознанія, въ которомъ нѣтъ твердыхъ граней и все отражается по новому. Намъ по новому показываютъ насъ самихъ.

Основная тема всей аналитической психологіи Юнга — это пониманіе психической жизни, какъ взаимодѣйствія сознанія и подсознанія. Подсознаніе скрыто, въ него трудно проникнуть, но одно несомнѣнно: оно состоитъ изъ стремленій. Эту устремленность подсознанія Юнгъ опредѣляетъ терминомъ «libido». Она соотвѣтствуетъ Платонову эросу. Вся проблема души, проблема жизни и творчества, есть проблема сублимациіи низшихъ подсознательныхъ стремленій, т. е. ихъ преображенія и гармонизаціи. Душа человѣка расколота и разорвана противоположными стремленіями, какъ сознательными, такъ и бессознательными, и она ищетъ единства. Но въ подсознаніе нельзя непосредственно заглянуть и ему нельзя повелѣвать сознательною волей. Есть только одна способность души, которая магически проникаетъ въ подсознаніе — это сила образа, сила воображенія. Таково въ сущности убѣжденіе всей школы. Но Юнгъ даетъ свой поразительный анализъ фантазіи, образа, символа и миѳа. Онъ показываетъ, что высшей сублимирующей силой обладаетъ только религіозный образъ. Юнгъ признаетъ, что образъ Божій въ душѣ человѣка есть образъ наивысшей цѣнности и наивысшей реальности, единственный образъ, способный сосредоточить на себѣ всю нашу психическую энергию, способный охватить и разрѣшить своей объединяющей силой всѣ противорѣчивыя стремленія подсознанія. Религіозный образъ онъ называетъ «объединяющимъ символомъ», придавая этому термину два значенія: 1, символъ есть «соединеніе» противоположностей, разрѣшеніе трагизма души; и 2, символъ есть выраженіе непонятнаго, несказаннаго. Научная психологія приходитъ здѣсь къ изумительному результату: она устанавливаетъ, что душа по природѣ религіозна, что «спасеніе» души отъ трагического хаоса заключено въ религіозномъ символѣ, въ «символѣ вѣры», въ образѣ Божіемъ. Никогда еще позитивная наука не производила такой оцѣнки религіознаго чувства.

Замѣчательно при этомъ, что Юнгъ остается въ плоскости опытной науки: онъ не произноситъ метафизическихъ сужденій

о Богѣ, онъ не говоритъ, вѣруетъ онъ или не вѣруетъ самъ въ религіозный символъ. Какъ научный методъ, это вполнѣ правомѣрно. Но именно здѣсь легко показать, что переходъ отъ опытной науки къ метафизическому сужденію и къ акту вѣры совершенно неизбѣженъ для человѣка: дѣло въ томъ, что религіозный символъ «спасаетъ» душу только тогда, если онъ берется *абсолютно всерьезъ*. Научно «разгадать» религіозный феноменъ, какъ фантазму, какъ имманентный символъ — значитъ уничтожить религію, какъ иллюзію. Но то, что признается иллюзорнымъ, теряетъ внушающую силу, теряетъ способность сублинировать. Менѣе всего этого можетъ желать Юнгъ. Здѣсь лежитъ внутреннее противорѣчіе психологизма и имманентизма въ отношеніи къ религіи. Не есть-ли религія только «возвышающій обманъ»? Но то, что разгадывается, какъ обманъ, перестаетъ возвышать. И, съ другой стороны, то, что возвышаетъ дѣйствительно, не есть обманъ, а есть аксіологическая правда.

Умѣніе обращаться съ подсознаніемъ и проникнуть въ его тайны составляетъ особенность Восточной мудрости и восточной религіозной аскетики. Не удивительно поэтому, что Юнгъ обнаружилъ большое вниманіе къ индійской и китайской мистикѣ; и даже, по мнѣнію знаменитаго синолога Вильгельма, изумительное проникновеніе въ китайское тайновѣдѣніе. Не будучи специалистомъ по Индіи, а лишь «любителемъ», могу однако засвидѣтельствовать, что индійскіе тексты выбраны и привлечены съ большимъ пониманіемъ дѣла, и притомъ многое въ индійской религіозной душѣ дѣйствительно получаетъ совсѣмъ новое освѣщеніе съ точки зрењія гипотезъ Юнга, касающихся подсознанія.

Книга переведена и издана прекрасно. Впрочемъ, переводчица, С. Лоріе, вполнѣ компетентна въ этой области и сама имѣть труды по психоанализу и внушенію. Предисловіе редактора, Эмилія Метнера, представляетъ большой философскій интересъ, ибо показываетъ мѣсто аналитической психологіи въ системѣ знанія. Особенно я долженъ отмѣтить правильное разъясненіе Юнговскаго «психологизма», какъ методологической установки, ничего не предрѣшающей въ области онтологіи и сущности.

## Б. Вышеславцевъ.

Friedrich Karl Schumann. *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*. 1929. Verlag von Mohr. (Paul Siebeck) in Tübingen.

Въ богословской и религіозно-философской мысли современной Германіи происходитъ замѣчательное явленіе: страстное и бурное возстаніе противъ своего прошлаго, противъ германской мистики, германскаго идеализма, германскаго романтизма,

противъ всего развитія германской протестантской теологии. Шуманнъ по основной своей тенденціи принадлежить къ бартовскому направлению, хотя самъ К. Бартъ не всегда его удовлетворяетъ и онъ себя считаетъ болѣе радикально разрывающимъ съ идеализмомъ. Какъ и у всѣхъ почти представителей этого направлениа, у него есть острота и радикализмъ мысли. Книга Шуманна читается съ интересомъ и будить мысль Но она наводить и на печальные мысли. Чѣмъ занять Шуманнъ? Онъ занять истребленіемъ идеализма и мистики. Онъ хочетъ доказать, что идеализмъ и мистика несовмѣстимы съ христіанствомъ. Онъ говорить много вѣрнаго объ идеализмѣ и нерѣдко критика его походитъ на критику идеализма въ русской религіозной философіи XIX и XX вѣка. Но откуда пошелъ идеализмъ и тотъ типъ пантеистической мистики, противъ котораго возстаетъ Шуманнъ? Это есть оригинальное созданіе германского національного генія. И протестантизму принадлежить огромная роль въ развитіи германского идеализма и мистики (въ Шуманновскомъ пониманіи). Безъ Лютера были бы невозможны Кантъ, Фихте, Гегель, Шлейермахеръ, новѣйшіе идеалисты. Именно Лютеръ способствовалъ разрушенню средневѣкового и античнаго объективнаго, онтологическаго реализма. Германскіе мистики, Экхардтъ, Таулеръ, предворяли явленіе Лютера. Съ реформаціей связаны Sab. Frank, Weigel, Böhme. Во Франціи, въ Англіи, въ Россіи съ трудомъ можно понять мотивы борьбы Шуманна и другихъ бартіанцевъ. Тамъ никогда не было такого идеализма, не было и такихъ формъ мистики. Это есть борьба германскаго духа съ самимъ собой, со своими соблазнами и срываеми. Но въ этой борьбѣ есть и отреченіе отъ величайшихъ твореній германскаго духа. Германія прежде всего велика своей философіей и мистикой. Шуманнъ борется не только съ Moderne, не только съ Эйкеномъ, Трѣльечемъ, Р. Otto, не только съ Ричлемъ, Шлейермахеромъ и Гегелемъ, онъ борется съ далекимъ прошлымъ, вплоть до Экхардта, до германскаго средневѣковья. Длинный рядъ столѣтій германской христіанской мысли обявляется отступничествомъ отъ христіанства. Я не нѣмецъ, мое дѣло сторона, но мнѣ тяжело отречься отъ старыхъ нѣмецкихъ мистиковъ, отъ великихъ нѣмецкихъ философовъ, я ихъ чту, хотя и не связываю съ ними своей вѣры. Шуманнъ возстаетъ противъ власти теоріи познанія, противъ давленія ея на христіанскую вѣру. Но кто же провозгласилъ власть теоріи познанія и подчинилъ ей все? Исключительно нѣмецкая мысль, нѣмецкая философія. Въ другихъ странахъ даже плохо знать, что значитъ слово гносеология, французы съ трудомъ его выговариваютъ. Въ Европѣ пантеизмъ, имманентизмъ созданъ по преимуществу нѣмцами и многие считаютъ его германской религіей. Идеализмъ и пантеистическая, монистическая мистика есть результатъ того разрыва цѣлостной истины

о Богочеловѣчествѣ Христа, который протестантизмъ допилустъ въ своихъ истинахъ и который означаетъ уклонъ къ монафизитству. Поэтому всегда остается одна природа, или есть Богъ, но нѣтъ человѣка (въ нѣкоторыхъ формахъ мистики и идеализма) или есть человѣкъ, но нѣтъ Бога (Л. Фейербахъ). Человѣкъ исчезаетъ у Фихте, у Гегеля. И человѣкъ ууженъ, раздавленъ у Кирхегардта, у К. Барта и бартіанцевъ. Шуманнъ вѣрно говоритъ, что идеализмъ антиперсоналистиченъ, не знать ни личности Бога, ни личности человѣка. Русскіе христіанскіе мыслители всегда возставали противъ идеалистической философіи тождества и монизма. Идеализмъ не знаетъ также человѣческой свободы. Но человѣческую свободу съ геніальной остротой, силой и пародоксальностью отрицалъ Лютеръ, отрицалъ во имя свободы Бога. Это то и привело къ пантеизму, котораго у самаго Лютера еще не было. Шуманнъ настаиваетъ на томъ, что религіозная проблема нашего времени есть проблема Бога. Я же думаю, что религіозная проблема нашего времени есть не только проблема Бога, но и проблема человѣка, прежде всего проблема человѣка въ связи съ проблемой Бога. Религіозная антропологія и есть то, что недостаточно раскрыто и требуетъ раскрытия. Для христіанства сама проблема Бога ставится всегда въ связи съ проблемой Богочеловѣка. Отвлеченный, монархической монотеизмъ не есть христіанское богоознаніе. Богъ христіанского откровенія не есть Абсолютное, на чёмъ справедливо настаиваетъ и Шуманнъ, но не есть и Трансцендентное, внушающее ужасъ. Для насъ православныхъ въ центрѣ стоитъ богооплощеніе, богочеловѣченіе, Христіанство есть откровеніе Бога, ставшаго человѣкомъ. Абсолютно трансцендентный Богъ не есть Богъ христіанскій. Мы привѣтствуемъ критику идеализма. Русская религіозная мысль XIX вѣка родилась въ критикѣ идеализма. Но совершенно невѣрно все, что Шуманнъ говоритъ о мистикѣ. Онъ употребляетъ слово мистика въ произвольномъ смыслѣ и потому одерживаетъ надъ ней легкую побѣду. Онъ проходитъ мимо всей подлинно христіанской мистики, и западно-католической и восточно-православной. Для него мистика тождественна съ идеализмомъ, т-е. мистика всегда есть пантеизмъ или спиритуалистический монизмъ. Въ дѣйствительности мистика есть реализмъ, а не идеализмъ, есть узрѣніе, созерцаніе глубочайшихъ реальностей и общеніе съ ними. Когда бартіанцы говорятъ о мистикѣ, то всегда остается впечатлѣніе, что они имѣютъ въ виду Шлейермакера, который съ мистикой не имѣеть ничего общаго. Мистика не есть романтика. Тайна мистика не въ переживаніи изначальной божественности міра и человѣка, а въ нахожденіи путей 0еѡт:с'а, обоженія человѣка и міра, что и предполагаетъ ихъ раздѣльное отъ Бога существованіе. Тварь не есть Божество и не можетъ быть съ Божествомъ отождествлена, но тварь можетъ

быть преображена и обожена дѣйствiемъ Духа Св. Мистика и есть жизнь въ Духѣ Св. Вершинъ христiанской мистики нужно искать у великихъ святыхъ, а не у идеалистовъ и романтиковъ. Бартiанство боится мистики по тѣмъ же основанiямъ, по которымъ боится всякаго обоженiя твари, природы, какъ язычества и натурализма. Отрицанiе мистики связано съ тѣми же мотивами, которые принуждаютъ протестантизмъ отрицать почитанiе Божiей Матери, святыхъ, иконъ, видеть магiю въ таинствахъ, какъ ихъ понимаетъ церковь католическая и православная, относится подозрительно ко всякому освященiю и преображенiю натуральной плоти. Романтика и пантеистическая мистика явились результатомъ реакцiи противъ такого обезбоживанiя, нейтрализациi, униженiя природы, космоса и человѣка. Пантеистическая мистика есть обратная сторона полнаго отрицанiя мистики въ христiанствѣ, отрицанiя всякой возможности созерцанiя Бога и общенiя съ Богомъ. Вопросъ о мистикѣ у Шуманна, у Бруннера, у всего этого направленiя требуетъ радикального пересмотра. Нужно наконецъ обратить вниманiе на классическiе образы христiанской мистики, заслоненные въ нынешнемъ протестантизмѣ образами идеалистовъ и романтиковъ. Ни къ Св. Симеону Новому Богослову, ни къ Св. Іоанну Креста совершенно не примѣнимо то, что о мистикѣ говорить Шуманнъ. Книга Шуманна написана не о кризисѣ и распадѣ модернизма, а о кризисѣ германского духа, взятаго во всей его глубинѣ и его многовѣковой исторiи. Бартiанству, которое я считаю самимъ замѣчательнымъ религiознымъ теченiемъ современной Европы, не хватаетъ постановки исторiо-софической темы, темы о религiозномъ смыслѣ исторiи, о смыслѣ пережитыхъ въ новое время гуманизма, идеализма, романтизма. Это — не случайныя явленiя, они значительны для человѣческой судьбы, они должны быть преодолены, но смыслъ ихъ долженъ быть раскрыть.

Николай Бердяевъ

СВЯЩ. ПАВЕЛЬ ФЛОРЕНСКИЙ. «Столицы и утвержденiе истины. Опытъ православной єеодицей въ двѣнадцати письмахъ». (Фотографическая копiя съ московского изданiя «Путь», 1914 г. Отпечатана для антикварного магазина Rossica. Берлинъ. 929 г.)\*).

При совершенно особыхъ обстоятельствахъ выходить въ свѣтъ второе изданiе одного изъ замѣчательныхъ произведенiй русской религiозно-философской мысли. Начало XX столѣтiя для Россiи означаетъ своеобразный духовно-культурный ренессансъ. Начался всестороннiй и бурный расцвѣтъ россiйского Космоса и сразу же поднял-

\*) Ввиду важности книги о. П. Флоренского, редакцiя «Пути» печатаетъ двѣ рецензiи, написанныя съ разныхъ точекъ врѣнiя. Редакцiя.

ся на головокружительные высоты. Съ этихъ высотъ открылись безбрежные горизонты, но стали видимы и бездонные провалы, откуда вѣяло тлетворнымъ холодомъ, странно смѣшивавшимся съ тропической испариной. Все это значитъ, что для русского духа наступила пора гностическихъ умозрѣній. Дialectика западническаго нигилизма и славянофильского организма столь отчетливо давшая себя знать въ половинѣ XIX вѣка, отступила на задній планъ и вмѣстѣ съ ней отступила на задній планъ и философія исторіи. И поэты, и прозаики и философы — всѣ съ жадностью набросились на гносию. Это вполнѣ понятно, ибо геніальность русского духа въ этой сфере была безмѣрна, а препятствія къ ея обнаружению постоянно давали себя знать и были большею частью грубы и непреодолимы. Официальная казенная синодальщина, плоскіе революціонные материализмъ и позитивизмъ, ясныя и отчетливыя перспективы славянофиловъ, подчасъ несомнѣнно протестантовиднаго характера — все это не могло способствовать расцвѣту гносиа. Но могучая почва для него уже была создана. Сюда входятъ: натурфилософская метафизика Тютчева и Фета; трагическая философія Достоевскаго и своеобразный философскій романтизмъ (и романізмъ) Вл. Соловьева, впервые поставившаго, хотя и чрезвычайно соблазнительно, великую софіологическую тему. Къ этому надо присоединить чрезвычайно характерный для русской почвы коллективно-литургической прагматизмъ Н. Ф. Федорова. Изъ этой могучей почвы и выросли — А. Блокъ, Вяч. Ивановъ, В. В. Розановъ, В. А. Тернавцевъ, Н. А. Бердяевъ, о С. Н. Булгаковъ и о П. А. Флоренскій. При всемъ громадномъ различіи и разнообразіи этихъ титановъ русского ренесанса ихъ роднить одна общая черта. Всѣ они — гностики.

Догматический гносию — вотъ основная тема главнаго произведенія о. П. Флоренскаго «Столпъ и утвержденіе истины». Подзаголовокъ — «православная ѿеодиця» осуществленъ вполнѣ и оправданъ до конца. Въ самомъ дѣлѣ, внимательный читатель этого произведенія сразу чувствуетъ, что, несмотря на огромную энциклопедическую ученость, ея авторъ дышитъ и живетъ святоотеческимъ духомъ. Впрочемъ, даже не такъ: — еще лучше будетъ сказать, что весь энциклопедизмъ «Столпа» концентрированъ и обоснованъ на Священномъ Писаніи и святоотеческой литературѣ. Въ этомъ и только въ этомъ смыслѣ, пожалуй, можно признать его связь съ тѣмъ крыломъ славянофильства, которое представлено И. В. Кирѣевскимъ. Какъ внутренняя, такъ и вѣшняя манера, стиль всего произведенія очищены отъ казенного елея. Правда, въ стилѣ наблюдается нѣкоторая манерность и даже кое-гдѣ барокко. При всемъ томъ языкъ въ общемъ прекрасенъ и изложеніе вполнѣ прозрачно, несмотря на чрезвычайную сложность dialectики и обилія материала. Къ числу положительныхъ сторонъ «Столпа» надо еще отнести и отсутствіе искусственной школьнной системности. Эта системность

сплошь и рядомъ превращала даже несовсѣмъ плохія произведенія западнаго и восточнаго богословія въ письменные отвѣты первого ученика. Для настоящей, подлинной системы время еще не наступило, и для православія, дать Богъ, быть можетъ, и не наступить — ибо это означаетъ прекращеніе творчества. Въ этомъ смыслѣ, пожалуй, «Столпу» можно было бы дать такой подзаголовокъ: «Основныя проблемы православной феодиціи». Проблемы эти слѣдующія: 1) Два міра, 2) Сомнѣніе, 3) Тріединство, 4) Свѣтъ истины, 5) Утѣшитель, 6) Противорѣчіе, 7) Грѣхъ, 8) Геенна, 9) Тварь, 10) Софія, 11) Дружба, 12) Ревность. Эти двѣнадцать проблемъ и трактуются въ двѣнадцати письмахъ «Столпа».

Хотя проблемы расположены не въ томъ порядкѣ, какъ бы этого требовалъ на первый взглядъ здравый смыслъ — все же связь между ними всѣми чрезвычайно прочна, естественна и органична, — за исключеніемъ, быть можетъ, послѣднихъ двухъ. Черезъ все произведеніе проходитъ идея антиномизма и уже она одна создаетъ одновременно атмосферу напряженнѣйшаго и острого интеллектуализма и густо насыщенной плотянисти. Быть можетъ никто такъ остро не чувствуетъ оккультной проблематики, какъ геніальный авторъ «Столпа». Это съ особенной остротой сказывается въ «Грѣхѣ», «Геенѣ», «Твари» и «Софіи». Такимъ свойствамъ богословскаго гносиа о. П. Флоренскаго въ высокой степени содѣйствуетъ его огромный математическій талантъ и великолѣтняя естественно-научная школа. Въ основу всего произведенія положена высшая металогика единосущія (омоусія). Эта металогика въ связи съ высшей логикой антиномизма и оккультнымъ ясновидѣніемъ дѣлаютъ интеллектуализмъ и натурфилософію о. П. Флоренскаго жесточайшимъ врагомъ рационализма и патурализма. Металогическій интеллектуализмъ и трансцендентная патурфилософія о. П. Флоренскаго, подобно двумъ крыламъ, держать его на поверхности самыхъ страшныхъ, зыбкихъ трясинъ, по которымъ онъ идетъ, вспиваясь въ ихъ глубины своимъ ясновидящимъ взоромъ. Есть въ этомъ отношеніи у него сходство съ однимъ великимъ средневѣковымъ мыслителемъ, именно съ Альбертомъ Великимъ (*Doktor universalis*). Не только аскетамъ и подвижникамъ, но и мыслителямъ приходится шествовать путемъ «темной ночи» (пользуемся выражениемъ Иоанна Креста). Но и у тѣхъ и у другихъ путеводителемъ является виолеемская звѣзда, тѣ и другіе пдуть къ зарѣ невечерняго дня. Блики несозданнаго солнца лежать на лучшихъ страницахъ «Столпа» и на нихъ отдыхаетъ сознаніе, томимое антиномической трагедіей и оккультными туманами. Идя подчасъ страшнымъ познавательнымъ путемъ о. П. Флоренскій изслѣдуетъ черныя глубины, но никогда не отвѣчаетъ на ихъ зазыванія. Православная бѣлизна никогда не перестаетъ свѣтить ему, — вотъ почему его гносиа увлекаетъ, но не завлекаетъ. Этимъ также объясняется то очистительное дѣло, которое произвѣлъ втотъ

мыслитель-богословъ въ ученіи о Софії. Можно сказать, что оно имъ создано заново.

Свойства богословско-философской индивидуальности о. Флоренского отразились и на характерныхъ недостаткахъ «Столпа». Подобно всѣмъ интеллигентамъ, онъ начинаетъ съ сомнѣнія, хотя съ сомнѣнія начинать нельзя. Чтобы сомнѣваться, нужно имѣть то, въ чёмъ сомнѣваешься. Въ этомъ искусственность позиціи картезіанства и вообще всякаго идеализма. Этой неправославной струи въ русскомъ мышленіи о. П. Флоренскій не преодолѣлъ. Другой недостатокъ, связанный съ недоговоренностью и недодѣланностью ученія о Софії заключается въ отсутствіи основательной постановки проблемы свободы. Впечатлѣніе получается даже такое, словно софіелогія вытѣсняетъ проблематику свободы — и упреки въ этомъ смыслѣ, дѣлаемые Н. А. Беряевымъ софіелогіи о. П. Флоренского совершенно основательны.

Прошло шестнадцать лѣтъ со времени первого изданія «Столпа». Эти года стоять добрыхъ двухъ вѣковъ петербургскаго периода. Противоестественнымъ насилиемъ войны и революціи гальванизировали въ безобразныхъ нелѣпо-большихъ размѣрахъ разложившійся трупъ материализма и пошлое лжемудріе марксистской исторіо-а-софіи. Черная реакція оказалась достойной красной акціи и обскурантизмъ первой сейчасть до конца слился съ обскурантизмомъ второй. Въ этомъ страшный судъ исторіи. И ненависть къ Флоренскому, вспыхивающая въ самыхъ неожиданныхъ мѣстахъ, является знаменіемъ единаго обскурантскаго фронта въ обступившей нынѣ человѣчество «черной ночи».

*В. Н. Ильинъ.*

